حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو براغب
١١٧٥

٨١٩ ط/٢١

RAĞIP P.
Ka. N.
811

T.C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP P. KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı:

٨١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده وافاضته اياه متصفا بما امكن
من الكمال على كمال قدرته وجوده واتقان ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ماسواه على علمه وحكمته
وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته واجتماع هذه الاثار فيه مع كونه
واحدا على وحدانيته وبرائته عن الخلل والنقصان بحسب الامكان على نفي الكثرة عن ذاته
وصفته والصلوة على نبيه المبعوث للهداية المنقذ لمتابعه عن الغواية وآله الهادين وعترته
المهديين واصحابه المهتدين سلام عليهم اجمعين وبعد فان اساس العلوم الدينية
اصول الدين الذي يحوم مسايله حول اليقين ولا يتم بدونه الخوض في ساير كاصول الفقه
وفروعه فان الشروع في جميعها محتاج الى تقديم شروعه حتى يكون الخايض فيها وان
كان مقلدا لاصولها كبان على غير اساس واذا سئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد
حجة او قياس وفي هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق وزلت الاقدام
عن سواء الطريق اللهم بحيث لا يوجد راغب في العلوم ولا خاطب للفضيلة وصارت
الطباع كانها مجبولة على الجهل والرذيلة اللهم الا بقية يرمون فيما يرمونه رمية رام
في ليلة ظلماء ويخبطون فيما يحولون حوله خبط عشواء ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم
الاصول عيان ولا خبر ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا اثر سوى كتاب المحصل
الذي اسمه غير مطابق لمعناه وبيانه غير موصل الى دعواه وهم يحسبون انه في ذلك العلم
كاف وعن امراض الجهل شاف والحق ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى والمعتمد عليه في

اصابه

٢

اصابة اليقين لطائل لا يحظى بل يحيل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل الى السراب
ويبصر المتحير في الطرق المتخلفة السباع عن الظفر بالصواب رايت ان اكشف القناع عن وجوه
ابكار مخدراته وابين الخلل في مكامن شبهاته وادل على غثه وسمينه وابين ما يجب ان
يبحث عنه في ريثه ويقينه وان كان قد اجتهد قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه وقوم
في نقض قواعده وجرحه ولم يجر اكثرهم على قاعدة الانصاف ولم تخل بياناتهم عن الميل
والاعتساف واسمي الكتاب بتلخيص المحصل واتحف به بعد ان يتم تحصيل عالي
مجلس المولى المعظم الصاحب الاعظم العالم العادل المنصف الكامل علاء الحق والدنيا والدين
بهاء الاسلام والمسلمين ملك الوزراء في العالمين صاحب ديوان الممالك دستور الشرق
والغرب عطا ملك ابن الصاحب السعيد بهاء الدولة والدين محمد الجويني اعز الله انصاره
وضاعف اقتداره اذ هو في هذا العصر بحمد الله معتني بالامور الدينية لا غير موفق
في احياء معالم كل خير منفرد في اقتناء الكمالات الحقيقية متخصص باقتناء الخيرات
الاخروية فان لاحظه بعين الرضا فذلك هو المبتغى والى الله الرجعى والعافية لمن
اهتدى ولا اشرع فيما انا بصدده واورد عبارته اولا ثم اشتغل بحل عقده قال
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتعالي بجلال احديته عن مشابهة الاعراض والجواهر
المتقدس بعلو صمديته عن مناسبة الاوهام والخواطر المنير بسمو سرمديته عن مقابلة الاحداق
والنواظر المستغني بكمال قدرته عن معاضدة الاشباه والنظاير العليم لا يعزب عن
علمه شيء من مستودعات السرائر ومكنونات الضماير العظيم الذي غرقت في مطالعة انوار كبريائه
انظار الاوايل والاواخر وافكار الاوائل والاواخر والصلوة على محمد المبعوث الى الاصاغر والاكابر
والشفيع المشفع في الصغاير والكباير وعلى آله واصحابه وسلم تسليما اما بعد فقد التمس
مني جمع من افاضل العلماء واماثل الحكماء ان اصنف لهم مختصرا في علم الكلام مشتملا
احكام الاصول والقواعد دون التفاريع والزوائد فصنفت لهم هذا المختصر وسالت

تلخيص المحصل

وسالت الله تعالى ان يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالاعانة على الابانة انه خير موفق
ومعين علم الكلام مرتب على اركان الركن الاول في المقدمات وهي ثلث المقدمة
الاولى في العلوم الاولية اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبرها من حيث هي هي من غير حكم عليها
لا بالنفي ولا بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق اقول خالف
المصنف ساير الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم كما ان التصور ادراك لا مع الحكم
وعندهم ان التصديق هو الحكم وحده من غير ان تدخل التصور في مفهومه دخول الجزء في الكل
والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعاني الى النفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا
ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة
به في الامر والنواهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم
وضمير هو في لفظ المصنف في قوله وهو التصديق يرجع الى مصدر ادركنا كما هو في لفظ
وهو التصور ولا يجوز ان يرجع الى مصدر نحكم في قوله او نحكم عليها لان ذلك يقتضي كون التصديق
هو الحكم وحده قال القول في التصورات وعندي ان شيا منها غير مكتسب لوجهين اقول
هذه الصيغة توهم جزئية الحكم ومراده كلية مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على النكرة
الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحال طلبه لان ما لا شعور به البتة لا تصير النفس
طالبة له وان كان مشعورا به استحال طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قلت هو مشعور به
من وجه دون وجه قلت فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به والاول لا يمكن طلبه
لحصوله والثاني لا يمكن لكونه غير مشعور به مطلقا اقول في هذا الكلام مغالطة صريحة فان
المطلوب ليس هو احد الوجهين المتغايرين بل هو الشيء الذي له وجهان وذلك الشيء ليس
بمشعور به مطلقا وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث وسيصرح هو ايضا بذلك
في تقسيم المحدثات في مسئلة ان المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه ومجهول من وجه
عند قوله الوجهان مجتمعان في شيء ثالث ولم يقم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون في هذا

القبيل

القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط قال الثاني ان تعريف الماهية اما ان يكون
بنفسها او بما هو داخل فيها او بما هو خارج عنها او بما تركب من الاخيرين اما تعريفها بنفسها
فمحال لان المعرف معلوم قبل المعرف فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم
به وهو محال واما تعريفها بالامور الداخلة فيها فمحال لان تعريفها اما ان يكون بمجموع تلك الامور
وهو باطل لانه نفس ذلك المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال
اقول قوله ان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل
بالطبع والاشيا التي كل واحد منها متقدم على الشيء متاخر عنها يمتنع ان يكون نفس
المتاخر ويجوز ان تصير عند الاجتماع ماهية هي المتاخر فتحصل معرفتها بها كما ان
العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل
وهي اجزاؤه وبها يحصل العلم به قال او ببعض اجزائها وهو محال لان تعريف الماهية
المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزائها اقول لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة
معرفة اجزائها لكان اصوب اذ من الجائز ان يكون الاجزاء غير محتاجة الى التعريف
ولو كان جزء من الماهية معرفا لجميع اجزاء الماهية فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال
اقول هذه دعوى غير صحيح لم يقم عليه حجة فان من الجائز ان يكون الاجزاء كلها او بعضها
معرفا للماهية ولا يلزم منه ان يكون معرفا لجميع اجزاء الماهية حتى لنفسه فانا بينا ان الماهية
مغايرة الاجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين اجزائها كلها
ولساير الاجزاء وذلك يقتضي كون الشيء معرفا لما كان خارجا عنه وذلك هو القسم
الثالث وهو صحيح لان الماهية اقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف الوصف
بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ماهية الموصوف لا على العلم بكون ذلك الوصف
كذلك حتى يلزم المحال الذي ذكره واما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون
كل ما عداه يقتضي كون الوصف اما مساويا للموصوف واما اخص منه والاول كالضاحك

والللزوم
للانسان والثانی کالکاتب له وعلی الذی یکون الوصف ملزوما والموصوف لازما
ان کان عقلیا اشتغل العقل من تصور الملزوم الی تصور اللازم فیحصل التعریف
ولا یکون العلم باللزوم شرطا فی الاشتغال فلا یلزم ذلک المحال والتعریف فی الاول
یکون مطردا ومنعکسا وفی الثانی مطردا غیر منعکس والذی ذکره من کون الوصف لازما للماهیات
المختلفه علی سبیل الاشتراک لا یحصل التعریف به فان حصل معرفا کان التعریف منعکسا غیر
مطردا واما تعریفها بما ترکب من الداخل والخارج فقط الذی ما یقدم من الاقسام نقضی
بطلان هذا الکلام یقتضی وجوب کون واحد من اجزاء المعرف معرفا وامتناع ان
یکون للمجموع اثر غیر ما یکون لکل واحد من اجزایه وبطلانه ظاهر فان قیل المجموع من حیث
هو مجموع غیر الاجزاء وهو خارج عن الماهیه اجیب بما مر من جواب کون الخارجی معرفا لا یتی
الحی یحد النفس طالبه اما تعرف تفسیر لفظ الروح وتعلم تقینا وجوده فی کل ذی روح
ویحد العلمانی العوف فی ماهیته کما سنذکره هو نفسه ولیس ما یطلب منه احد البعد بعین
اللذین ذکرهما وکذلک کثیر من الاسما یعلم تفسیر لفظه ویحس وجوده او یعلم وجوده قطعا
ویکون مع ذلک تصور ماهیته متعذرا علی کثیر من الناس کالحرکه والزمان والمکان وغیرها
منه ما ترکبه الخیال کتصور حیان من یاقوت او انسان یطیر وما ترکبه العقل کالحیوان الناطق
او الموجود الواحد وما ترکبنا به معا کالسواد الواحد والحراره الکلیه والحرود مما
ترکبه العقل واعترف منهما بتصور المرکب الذی ترکبه العقل ولا یراد بالتصور
المکتسب غیر نوع من ذلک فقوله منهما مناقض لذهنیه فی التصورات ثم ان اکثر الاجناس
العالیه مما لا یدرک بالحس ولا بالوجدان ولا بالبدیهیه ولا بالترکیب العقل
فانها بسایط فی العقل وقد یتصور بالرسوم ویحصل ما یتصور من انواعها الیها
النظر قوله کل تصور یتوقف علیه تصدیق غیر مکتسب فهو غیر مکتسب انما یصح علی مذهبه
وهو ان التصدیق عبارة عن التصورات مع الحکم ولا یصح علی قول من یقول انه هو الحکم
وحده

یتوقف
وحده فان کثیر من التصدیقات البدیهیه اعنی الاحکام المجردة عن التصورات
علی تصورات غیر بدیهیه کقولنا کل عدد اما اول واما مرکب بل ارکان مجموع
المشهور عند الحکماء ان الرسم التام هو الذی تمیز الشی عن جمیع ما عداه والرسم
الناقص هو الذی تمیزه عن بعض ما عداه واصطلاحه هذا بخلاف ذلک رسالة
اربعه یورد فی امثالها واجب الوجود والحیوان والانسان والجوهر یجب الاحتراز
عن تعریف الشی بما هو مثله قیل فی مثاله یعرف الشی بما هو مثله تعریف الروح بانه
لیس بفرد وهذا بالحقیقه تعریف بما هو لفظی او تعریف دوری الاعلام یعرف
بالملکات وهنا تفسیر الفرد انه مستقیم بعددین متساویین ومعناه انه لیس بروح
بل لیس هذا التعریف بما هو مثله والمثال المطابق تعریف الاب عن له ابن وکون
فی مثال التعریف بالاخفی تعریف النار بانه ارطقس شبیه بالنفس وفی تعریف الشی
بنفسه تعریف الانسان بانه حیوان بشری ومما لا یعرف الا به مرتبه تعریف الکیفیه
بما به یقع المشابهه وقد یعرف المشابهه بانها اتفاق بالکیفیه ومما لا یعرف الا به
بمراتب تعریف الاثنین بانه زوج اول فان الزوج یعرف بانه منقسم بمتساویین
والمتساویین بانهما شیئان یلحقهما نوع واحد اخص من الکمات ولا بد من ان یوجد
لا اثنینیه فی احد الشیئین الثالث یجب تقدیم الجزء الاعم علی الاخص الاعم اعرف
وتقدیم الاعرف اولی للاولویه لا یوجب الوجوب ولا ینافیه فذلیه غیر
مسبب لدعواه وانما یجب تقدیم الاعم فی الحدود التامه لا غیر لان الاعم منها هو الجنس
وهو یدل علی شی مبهم یحصله الاخص الذی هو الفصل ومن تقدیم الاخص علی الاعم
تحصل الجزء الصوری من الحد فلا یکون تاما مشتملا علی جمیع الاجزاء اما فی غیر حد التام
فتقدیم الاعرف اولی ولیس بواجب القول فی التصدیقات وفی هذا
الموقف صار اهل العالم فرقا اربعه الاولی الفرقه الاولی المعترفون بالحسیات والبدیهیات

وهم الاكثرون الفرقة الثانية العادحون في الحسيات فقط زعم افلاطون وارسطاطاليس
وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات اقول الحس ادراك
بالة فقط والحكم بالتاليف بين مدركات بالحس او بغير الحس على وجه يتعرض للتوليف لذاته
اما الصدق او الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على الوجه لا يمكن
ان يزول وليس من شان الحس التاليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شي من الاحكام بمحسوسة
اصلا فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا او غير يقيني
او حقا او باطلا او صوابا او غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام
اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير ماخوذ من الحس وح يوصف بهذه الاوصاف
حيث كونه حكما او يقال له حكم حسي يقيني او غير يقيني واذا تقرر هذا ثبت ان المحسوسات
فرقوله ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط وانها لا يمكن
ان يكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة بل انها ليست بيقينية بمعنى السلب كما ان
الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونها
مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطا فادعاء ان الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا
ان المحسوسات لا يكون يقينية ليس بحق وذلك لان الحكماء ذكروا ان مبادي اليقينيات
هي الاوليات والمحسوسات والتجربيات والمتواترات والحدسيات هي الاحساس
وبالجزويات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعدادات يحصل لعقولهم من الاحساس
بالجزويات ولذلك حكم كبير الجماعة بان من فقد حسا فقد علما وان اصول اكثر العلم
الطبيعي كالعلم بالسماء والعالم والعلم بالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام النبات
والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المبنية عليها عند بطليموس وعلم التجارب
الطبية عند جالينوس ماخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال من الحيل الرياضية
كلها مبني على الاحساس واحكام المحسوسات فاذن جعل اقاويلهم تقتضي الوثوق بالمحسوسات

التي

التي هي مبادي جميع العلوم فكيف ساغ للمصنف ان يدعي عليهم بانهم قالوا ان
المحسوسات لا يكون يقينية بل انهم بينوا احكام العقل في المحسوسات انها يكون يقينية وانها
يكون غير يقينية فاذن الصواب والخطا انما يعرضان للاحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي
محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في موضع الغلط غير موثوق بها لكانت المعقولات
الصرفة ايضا غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ولما جعل لبيان مواضع
الغلط في المعقولات ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي سوفسطيقا والمناظر وبعد تمهيد
هذه المقدمة اقول النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما الا بعد حصول العلم او الاتفاق على
مقدمات من المبادي او حصول اعتراف بوضع مقدمات من المبادي ولو لم يكن
المبادي الاول معلومة او موضوعة لم يكن نظر في شي ولا بحث عن شي فان النظر والبحث
يقتضيان التادي من اصل حاصل الى فرع متحصل واذا لم يكن الاصل حاصلا امتنع الانتساب
من لا شي الى شي ولهذا لم يكن البحث مع منكري المحسوسات هو الاوليات اصلا ومن تكلم
معهم بقصد ارشادهم وتنبيههم او تحصيل اعتراف منهم بنوع من الحيل الى ان يحصل لهم استعداد ان
سطروا في شي او استحقاقا ان يباحثوا في شي فاذن الشكوك التي اخبر عنها هذا الفاضل عن
لسان قوم مفروض يعبر عنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب اصلا انما الحاجب من تيقن او تغير
بالوثوق على الاوليات والمحسوسات ببيان التقصي عن مضايق مواضع الغلط بذكر
اسباب الغلط واحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء بعد ذلك الى صريح العقل
المرتاض برفض العقايد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلة ولنرجع
الى ما كنا فيه   واحتجوا عليه بان حكم الحس اما ان يعتبر في الجزئيات او الكليات
اما في الجزئيات فغير مقبول لان حكمه في معرض الغلط واذا كان كذلك لم يكن مجرد
حكمه مقبولا اقول قد ظهر مما مر ان الحس لا حكم له في الجزئيات ولا في الكليات الا ان
يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات واذا كان كذلك كان الصواب

والغلط انما يعرض للعقل في احكامه وايضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض
الغلط لكان حكم العقل ايضا كذلك   بيان الاول من خمسة اوجه احدها ان البصر
قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما ترى العنبة في الماء كالاجاصة
وكما اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين فانا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كما في الاشياء
البعيدة اقول قد مر ان هذه الشكوك اذا صدرت عمن لا يعترف بالمحسوسات والاوليات
فلا يستحق الجواب ولا يمكن ان يجاب عنها الا اذا صدرت عمن يثق بالاحكام العقلية
فينبغي ان يجاب بما ننبه على اسباب الغلط اما ان البصر قد يدرك الصغير كبيرا ففيه
كلام وهو ان البصر اذا ادرك الشيء صغيرا لم يدركه معه كبيرا ولا بالعكس والحاكم بان
المدرك في الحالتين شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحاكم لا يحكم الا عند ادراكه
في الحالتين معا فاذن هو العقل بتوسط الخيال وهذا الغلط انما توهمه العقل لا البصر
وذلك لان العقل حكم على الشيء المرتسم في الخيال بالصغر اذ البصر احس به كذلك ثم
وجد البصر احس به كبيرا فتوهم ان البصر غلط في ابصاره ولم يغلط هو على العقل ما بينه
بينهما وبيان ذلك ان الابصار يكون اما بانطباع شبح المبصر في البصر واما بوقوع
شعاع من البصر على المبصر والاقرب الى الحق هو الاخير وينبغي ان لا يلتفت الى ما
يبطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسما لزم منه تداخل الاجسام وان
كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل الى محل اخر لان شعاع النيرات
كالشمس والقمر والنار موجود يقينا فما تدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما
اورده من الاشكال على الشعاع البصري ثم ان الشعاع ممتد من ذي الشعاع الى
قابل الشعاع من غير تخلل خلل حائل من الشعاع او نزلم باجتماع الشعاعين من ماخذ احد
من ذلك الممتد في بعض اجزاء امتداده بل على هيئة مخروط مستدير مصمت رأسه عند
ذي الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه اذا كان

صقيلا

صقيلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية الحادثة بين الشعاع الممتد والسطح الصيقل
وتسمى بزاوية الشعاع وينفذ في القابل الشفاف ذي السطح الصيقل
وينعكس عن سطحه وينعطف في تحته الى جانب ذي الشعاع كلها معا والانعكاس
والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع قد بين جميع
هذا في مواضعه والشعاع البصري في اكثر الحيوانات محتاج الى مدد من جنسه الى   اعرض
شعاع شيء من الاجسام دون الاشعة ويستعان في تحصيل كيفية اتصاله بالمبصرات
بتوهم خطوط تخرج في سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزاوية تحدث
من تلك الخطوط عند راس المخروط فكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون
تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد فيه يكون تلك الزاوية
اضيق فيراه البصر اصغر الى ان ستقارب الخطوط ويصير عند الحس لتوهم
انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كالنقطة وبعد ذلك
تمحي اثره فلا يراه اصلا هذا على راي القائلين بالشعاع واما القائلون
بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر
وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر مدركه المرئي بتلك الزاوية ونعيد الى القول
بالشعاع ونقول اذا قررت هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا
كانت قريبة من الرائي نفذ الشعاع في الظلمة الرقيقة الى الهواء المضيء المجاورة
النار فرأى البصر ما حولها بمعاونة من نورها وميزها منها فرآها على ما تقتضيها
زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة
ولم ير ما حولها من النور المضيء بنورها ورآها وحدها بزاوية اصغر فرآها اصغر
كما في سائر المرئيات واذا لم يكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع البصري
المجاوز لما حولها لم ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلم تميز النار عن الهواء المضيء بها بل

ادركها معا جملة واحدة فيرانا البصر بزاوية اوسع من الزاوية التي تحدث من المحاذات
وسدنا وذلك هو العلة لكونها في الروية اعظم مما لو رويت في غير الظلمة المذكورة
بالمحاذاة وحدها واما السبب في روية العنبة في الماء كالاجاصة فهو ان العين يرى في الماء
بالامتداد الشعاع النافذ في الماء والمنعطفة معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما
من سطح الماء واما في الهواء فيرنا بالنافذ وحده هذا اذا كانت العنبة قريبة من سطح
الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فيرانا بالنافذ تارة وبالمنعطفة
في موضعين متمايزين في حالة واحدة واما روية الخاتم كالسوار عند قربه من العين
فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط اضلاعها بالخاتم عند العين وادراك
الاشياء البعيدة صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية كما مر وقد يدرك الواحد
اثنين كما اذا غمزنا احد العينين ونظرنا الى القمر فانا نرى قمرين وكما في حق الاحول
اقول النور البصري ينبعث من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما
الى العين ثم يتباعدان ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين فاذا كانتا
مستقيمتين يبصران الشيء معا شيئا واحدا واذا غمزنا او انحرفت احديهما عن الاستقامة
صارت محاذاة احديهما منحرفة عن محاذات الاخرى وصار المبصر باحديهما
غير المبصر بالاخرى واذا ابصرنا شيئا واحدا احسسنا المبصر شيئين بوقوع نور البصر
عليه من محاذاتين متباينتين وحكم العقل بالغلط وهكذا الحكم اذا خالف الوسطى
والسبابة من الاصابع في وضعهما فاحسسنا شيئا واحدا كحصة مثلا توهم انهما
حصتين والاحول الفطري فلما يرى الشيء شيئين لاعتياده بانواع الوقوف
على الصواب بل انما يقع ذلك للاحول الذي يعرض الحول تكلفا وكما اذا
نظرنا في الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا وعلى السماء قمرا اخر اقول هذا
يكون بنفوذ الشعاع البصري الى قمر السماء وبانعكاسه من سطح الماء اليه

فانه

فانه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس قال وقد يرى الاشياء
الكثيرة واحدة كالرحى اذا اخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة
بالوان مختلفة واذا استدارت بسرعة رايناها لونا واحدا كانه ممتزج من كل
تلك الالوان اقول كل ما ادركه حس يتادى الى الحس المشترك ثم الى الخيال
فاذا ادرك البصر لونا وانتقل بسرعة الى لون اخر كان اثر اللون الاول في الحس
المشترك عند ادراك اللون الثاني وكان الراي الى يراهما معا ولا يكون
بينهما زمان يمكن للنفس ان تميز احدهما فيه من الثاني فتدركهما معا حين
وان كان الادراك بالتبين وانطبا اذ زالت الالوان عند محاذات البصر وارتسمت
في الحس المشترك على التوالي لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض ادركت النفس
من الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها وقد يرى المعدوم موجودا كالسراب
والاشياء التي يريها صاحب الشعبذة وكما يرى القطرة النازلة كالخط المستقيم
والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة اقول السراب المرئي ليس معدوما مطلقا
انما هو الشيء يترائى للبصر بسبب بروق شعاع ينعكس من ارض سبخة كما ينعكس
عن المياه صحت ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يريها خفة يد المشعبذ
انما يكون من التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تميز النفس بين الشيء
وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البدل
مقام الشيء المبدل عنه بسرعة على ما يقف عليه من يعرف تلك الاعمال وروية
القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة الجوالة كدائرة انما يكون لاتصال
ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك بما قد ادرك الحس المشترك من كونه
في موضع اخر قبله وثبت فيه بعد فتدرك النفس جميع ما في الاوليين وتحسبه
شيئا واحدا متصلا ويرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا

كراكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة المتحركة ساكنة اقول الحركة
ليست بمرئية والبصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا لشيء ما بعد ان ادركه في
موضع اخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك
الشيء واذا كانت المسافة قليلة القدر لا تميز البصر بين الادراكين فيحسب النفس
ساكنا اما راكب السفينة فلما لم يدرك لبدنه انتقالا من موضع الى موضع حسبه ساكنا
واذا تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تخيل سكونه في نفسه حسب الشط متحركا
لكون ذلك التبدل شبيها بالتبدل الاول   وقد يرى المتحرك الى جهة
متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى الكوكب متحركا عليها
اليها لو شاهد غيمها لحجبه اقول لكن السائر الى جهة ينتقل من ا الى ب والقمر بالقياس اليه
مثل ح والغيم المتوسط بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته مثل اه فاذا كان السائر
عند ا كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط ا ح واذا انتقل الى ب صار
شعاعه كخط ب ح فيتخيل ان القمر تحرك من ء الى ح في جهة حركته اذ اد اه
او لا محاذيا للنقطة ء ثم منتقلا منها الى ح واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة
فلا يحس بحركته لما مر وايضا لكن له الناظر ساكنا عند نقطة ا ورأى القمر وهو ح
محاذيا لنقطة ء من الغيم ثم تحرك الغيم في جهته ه وصلت ح الى حيث كان
في الاول نقطة ء رأى القمر منتقلا من محاذاة نقطة ء الى محاذاة نقطة ح فيتخيل
ان القمر يتحرك من ء الى ح وهو خلاف جهة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان
انتقاله في المحاذات بالقياس الى السماء لا يتغير في جهة لتشابه اجزاء السماء واجزاء
الغيم في الجهة واذا كان الغيم مثل ح ه ونقطة ا الناظر عند رأى القمر بعيدا من طرف
الغيم بقدر ء ح ثم تحرك الغيم الى ان وصل بقدر اه وهو كقطع ح الى الموضع الذي
فيه رأى القمر وهو محاذيا لنقطة ح فيتخيل ان القمر تحرك من ء الى ح فسار لها

جهة

جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم   وقد يرى المستقيم منكسا كالاشجار
على اطراف الانهار اقول اذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى المحل
ولا محالة يكون زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع الى راس
الحجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان ينفصل
قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فيلكن الرائي ا وسطح الماء ب ح والشجر القائم
على ب ح ولينعكس الشعاع النافذ من ا الى نقطة ه منها الى راس الشجر وهو نقطة ء
فيكون زاويتا ا ه ب ء ه ح متساويتين   لا يمكن ان ينعكس من نقطة على جهة
من ه شعاع الى جزء اسفل من راس الشجر كنقطة ح والا فلينعكس من نقطة ا
ويكون الشعاع النافذ من ا الى ز منعكسا عنه الى ح و ح تحت ا ز فزاوية ا ز ب الخارجة
عن مثلث ا ز ه اعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ز ب مساوية لزاوية ح ز ح وزاوية
ا ه ب مساوية لزاوية ء ه ح فزاوية ح ز د اعظم من زاوية ء ه ح ويكون اعظم كثيرا
من زاوية ح ه ح فالداخلة في مثلث ح ز ه اعظم من خارجتها هذا خلف محال
ولا يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء اسفل من راس الشجر كنقطة ح والا لكانت
زاوية ا ه ب مساوية لكل واحدة من زاويتي ء ه ح ح ه ح العظمى والصغرى
هذا خلف فاذن لابد من ان ينعكس الى كل نقطة تنزل من الراس الى اسفل
من نقطة تكون من ه الى ح امثل حتى يتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس
لا يدرك الانعكاس فانها معتودة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على
الاستقامة تحسب الاجزاء بحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا يكون في نفس الامر
نافذا فان الماء ربما لا يكون عميقا بقدر طول الشجر او يكون كدرا لا ينفذ فيه
الشعاع اصلا وتحسب ان راس الشجر انزل في الماء لكونه ابعد من اصله
وباقي اجزائه على الترتيب فتراه كانه منكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وان كانت

متعلقة بالهندسة اوردناها ههنا لان الكلام انجر اليها وواذا نظرنا الى المرآة رأينا
الوجه طويلا او عريضا او معوجا بحسب اختلاف شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط
الحس اقول المرآة الطويلة المستقيمة في الطول والمنحنية في العرض كقالب اسطوانة
مستديرة اذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا
طوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضي مما هو اقل عرضا مما
لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس
منحني واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الامر بالعكس فيرى الوجه
عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله اقل من طوله واذا نظر اليها بحيث يكون
مورها في محاذات الوجه يرى الوجه معوجا واذا كانت المرآة بحيث ينعكس
منها الشعاع من موضعين او اكثر الى موضع واحد رأى الناظر فيها انفه وجبين
او اكثر ورأسين او اكثر من بعضها يرى وجهه منكسا وكذلك في الاختلافات
المتنوعة التي تشتمل على اكثرها كتب المرايا وحال فيها متحدو المرايا على وجه يقصد منه
فقد ظهر مما ذكرنا ان كل ذلك غلط بديهة الادراك النفساني في المحسوسات المتساوية
اليها لا غلط الحس وثانيها ان الحس قد يجزم بالاستمرار مع انه لا يكون كذلك
لان الحس لا يفرق بين الشي ومثله فيقدر تواليَ الامثال يظن الحس موجودا واحدا
مستمرا ولذلك فان الالوان غير باقية عند اهل السنة بل يجددها الله تعالى حالا فحالا
لا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر فاذا احتمل ذلك احتمل ايضا ان يكون
الاجسام لا تبقى بل الله يجددها حالا فحالا لكنها لما كانت متماثلة متوالية
يظنها الحس شيئا واحدا فثبت ان الحكم الحسي بالبقاء غير مقبول اقول الحكم بالبقاء
هو الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا الحكم لا يصح
من الحس فانه لا يقدر على استحضار الزمانين فكيف يتحصر الموجود فيهما فاذن الحكم

بالبقاء

بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين
ولم يعقل ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فاحالة هذا الغلط على الحس ليس
بصواب واما حكم الاشاعرة بان الالوان غير باقية فشيء لزمهم بحسب اصول لهم المسلمة
عندهم وهي ان الاعدام لا يمكن ان يكون فعلا للفاعل وان الموجود الباقي حال بقائه
مستغن عن المؤثر وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا شاهدوا اعراضا لا يدوم وجودها
التزموا القول بتجددها حالا بعد حال والمعتزلة لما خذوا بطريان الضد على محل
الضد الآخر المقتضي لافنائه لم يقولوا بذلك والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقائه
محتاجا الى المؤثر لم يحتاجوا الى ارتكاب ذلك والنظام من المعتزلة جعل الاجسام
ايضا غير باقية مثل ذلك وهذه احكام غير متعلقة بالحس وثالثها ان
النائم يرى في النوم شيئا ويجزم بثبوته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا
فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ههنا ان يكون حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه
في اليقظة اقول النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفا
على احكام اليقظة حكم بان احد مرائيه واقع حق والآخر غير واقع وغير حق
والنائم لما كان غافلا عن الاحساس حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا
ليس بغلط حسي بل هو غلط للنفس عن عدم التمييز بين الشي وبين مثاله حال الذهول
عن الشي ورابعها ان صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها
ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها وهذا يدل على انه يجوز ان يعرض للانسان حالة لاجلها
يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا اقول حكم صاحب البرسام حكم النائم فانه لاستغراقه
في الخيال وعقلته عن الاحساس يحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم وفي جميع هذه الاحوال
لم يعرض للانسان حالة لاجلها يرى ما ليس بموجود فانه لم ير ذلك بل ادرك بخياله
شيئا وعقل عن الاحساس فظهر ان الحس لم يدرك ما ليس بموجود في حال من الاحوال اصلا

واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما يشاهده الاصحاء قلت
الموجب لتلك الحالة هو المرض وعند الصحة لا يوجد قلت انتفاء السبب الواحد
لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع الا بحصر اسباب ذلك التخييل الكاذب
ثم لبيان انتفائها ثم ببيان ان المسبب لا يجوز حصوله ولا بقاؤه عند انتفاء الاسباب.
لكن كل واحد من هذه المقدمات مما لا يمكن بيانه الا بالنظر الدقيق لو امكن فيلزم
ان لا يجوز الجزم بوجود شيء من المحسوسات الا بعد العلم بتلك الادلة وذلك مما يدل على
ان مجرد حكم الحس غير مقبول اقول لم يثبت الاحساس بشيء غير واقع في موضع اصطلاح
واما تجويز الغلط فيما يشاهده الاصحاء فلتجويزه فيما يدركه النائم والمريض حتما باي
العقل الصريح ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل بقول العقل الصريح بقضيته
وهذه الاجوبة انما اوردناها لبيان اسباب الغلط الذهني بعد ان حكم العقل بكون ذلك
غلط الذهن لا لاثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه واما قوله انتفاء السبب
الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات من الخارج بدليل
لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل
فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء
مندفع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب في حصرها وانتفائها وبيان امتناع
حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجليل
وخامسها انا نرى الثلج في غاية البياض ثم اذا بالغنا في النظر اليه رايناه مركبا
من اجزاء جمدية صغار وكل واحد من تلك الاجزاء شفاف خال عن اللون فالثلج
في نفسه غير ملون مع انا نراه ملونا بلون البياض وليس لاحد ان يقول ان ذلك
انما كان لانعكاس الشعاع من بعض سطوح تلك الاجزاء الجمدية الى بعض لانا نقول
هذا لا يقدح في غرضنا لان الذي ذكرته ليس الا بيان العلة لانا جعلنا نرى الثلج ابيض

مع انه في نفسه ليس بابيض ونحن ما سعينا الا بهذا القدر وايضا فالزجاج المدقوق
يرى ابيض مع ان كل واحد من اجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما
بينها كيفية مزاجية لان تلك الاجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال
وايضا نرى موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف ابيض مع انه ليس هناك
الا الهواء المحض في ذلك الشق والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا انا نرى
الشيء ملونا مع انه في نفسه غير ملون اقول قد تبين عند المحققين ان البياض
انما يكون بتعاكس الضوء من سطوح اجسام مشفة والجمد والزجاج مشفان ولا
شفافهما كان لهما ضوء ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء عنهما اما اذا
انكسرا وحدث لهما سطوح تعاكس الضوء من بعضها الى البعض فحدث البياض فان لم
يكن معهما ما يوجب التزاق بعضها ببعض في كل واحد من اجزائهما شفافا خاليا
عن اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد وهو شرط في حدوث البياض واذا
عرض معهما ما يوجب التزاق بعضها ببعض صار جسما واحدا ابيض كما في بياض البيض
المسلوق فانه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيها قابل ضوء كما في الماء وبعد السلق
تعاكس الضوء بين ذي الضوء وبين قابله فحدث البياض والا اذا كان ما فيها
ذا سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعاكس اما اذا تزايد
او تجمد اجتمع الامران فيه وحدث البياض وفي بياض البيض المسلوق ما يوجب فيه
مع ذلك الالتزاق والتماسك فصار جسما واحدا ابيض ولم يمكن امتياز
بعض اجزائه من البعض فلما سبق للمتامل فيه تشقق الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج
فظاهر من ذلك ان ما نراه ملونا فهو في نفسه ملون لان اللون ليس الا الوضح
الموصوف بتلك الصفة ولم يجب من ذلك ان كل ما لا يكون جزؤه ملونا يمتنع ان
يكون اجزاؤه ملونا فثبت بهذه الوجوه ان حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا

واذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه اذ لا شهادة لمسهم بل لا بد من حاكم آخر فوقه ولتميز خطاه عن صوابه ولتميز على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الاول وهو المطلب الثاني فقد ظهر ان الحس لم يحكم في كثير من المواضع فبطل القول بان حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه واما الكليات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء واما وصف الاعظمية فهو غير مدرك بالحس وبتقدير ان يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو ان هذا الكل اعظم من هذا الجزء فاما ان كل كل فهو اعظم من جزؤه فغير مدرك بالحس ولو ادرك كل ما في الوجود من الكليات والاجزاء لان قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية بل كل ما لو وجد في الخارج يصدق عليه انه فرد من افراد تلك الماهية وذلك محال الممكن وقوع الاحياة به فثبت ان الحس لا معونة له على اعطاء الكليات البتة اقول قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بان الشمس مضيئة ان النار حارة من غير تقييد بهما بما يجعل الحكم شخصيا وحكم ههنا بالحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة وذلك لان تقتضي لا يكون ما عده في الحسيات حسيا بل مبداه يكون حسيا وقد قال ههنا ان الحس لا يشاهد الا هذا الكل وهذا الجزء فاذن لزمه ان الحكم بكون النار حارة وكون الكل اعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين ولهما مبادي محسوسة وهذا خبط ظاهر والفرق الثالثة الذين يقرون بالحسيات ويقدحون في البديهيات قالوا ان المعقولات فرع المحسوسات ولذلك من فقد حسا فقد علما كالاكمه والعنين والاصل اقوى من الفرع اقول اذا كان الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى من الكمال ثم الذي يدل على ضعف البديهيات العلم بان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست يقينية فاذا لم يكن اقوى الاوليات يقينا فما ظنك

يكون ص

ما ضعفها

ما ضعفها بيان الاول ان راينا المعولين على البديهيات يذكرون لها امثلة اربعة احدها ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وثانيها ان الكل اعظم من الجزء وثالثها ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ورابعها ان الجسم الواحد في آن الواحد لا يكون في مكانين معا وجدنا هذه الثلثة الاخيرة متفرعة على الاول اقول لو كانت الثلثة الاخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها في البديهيات فعلمنا ان اعتقادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل لا على مقدمة اخرى اما قولنا الكل اعظم من الجزء فلانه لو لم يكن الكل زايدا على الجزء لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة فيجتمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا معدوما اقول هذا البيان مبني على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا يعني بكون الكل اعظم من الجزء الا هذا فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب واما قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فلانه لو لم يكن لكان الالف المحكوم عليه بانه يساوي السواد سوادا لا محالة ومن حيث انه محكوم عليه بانه يساوي ما ليس بسواد يجب ان لا يكون سوادا فلو كان الالف مساويا للامرين لزم ان يكون الالف في نفسه سوادا وان لا يكون سوادا فيجتمع النفي والاثبات اقول هذا بيان الشيء المساوي لمختلفين مخالف لنفسه وهو غير ما ادعى بيانه فان اراد به البيان بالخلف فليس قولنا المساوي لمختلفين مخالف لنفسه باوضح من قولنا المساويان لشيء بعينه متساويان حتى يبين هذا بذلك واما قولنا الجسم الواحد في آن الواحد لا يكون في مكانين فلانه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل في مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك وح لا تتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم اقول عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المثلين من كل

جهة لا يتجاوز ان في ذلك لا يكون الا واحدا وكان من الصواب ان يقول لو كان جسم
في مكانين لكان الواحد اثنين وح يكون وجود احد المثلين وعدمه واحد
مع ان الحكم المذكور غير محتاج الى هذا البيان لا يقال كل عاقل يعلم بالبديهة
حقيقة هذه القضايا وان لم يلحظ بباله تلك الحجة الدقيقة التي ذكرناها ولذلك يقولون
لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن الاجزاء الا اجزاء البتة ولو كان الشيء الواحد
مساويا للمتخالفين لكان مخالفا لنفسه وهذا اشارة الى ما ذكرنا بلى قد لا يمكنهم
التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذي لخصناها ولكن معناها مقرر في عقولهم ولا عبرة
بالعبارة الكل هو مجموع والجزء هو احد بعضها ولا احتياج في ان الشيء مع غيره
اكثر منه وحده الى ان يعرف ان احد الجزئين اثر او لا والحكم بان كون الشيء
مساويا للمختلفين يقتضي لمخالفة نفسه بيان لكون الشيئين المتساويين
لشيء متساويين بان ليس باولى من ان يكون هذا الثاني بيانا للاول
فان الحجة ينبغي ان يكون اجلى من الدعوى وليس بينهما الا احد الحكمين فضيلة
في كونه اجلى من الآخر ودعوى ان كل من تصور هذه القضايا بالتصور هذه النتيجة
وان لم يقدر على تلخيص في العبارة غير مسلم فقد لاح ان اجلى البديهيات
قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اقول لا شك في انه اجلى
من غيره ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل يعني في الوضوح وكونه اوضح
يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره في الوضوح اليه وانما قلنا
انه غير يقيني لوجوه احدها ان هذا التصديق موقوف على تصور العدم اصلا
والناس قد تحيروا فيه لان التصور لا بد ان يتميز عن غيره والتميز عن غيره متعين
في نفسه فهو ثابت في نفسه وكل متصور ثابت فغير متصور والعدم
ليس بثابت فلا يكون متصورا فالمعدوم غير متصور واذا كان ذلك التصديق

متفرعا

متفرعا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا
اقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات لا يكون عين الاثبات
ورفع الاثبات الخارجي اثبات الذهني الا اثباتا خارجيا وكونه
في الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا في نفسه وثابتا في الذهن لا ينافي
كون ما هو منسوب اليه لا ثابتا في الخارج فالحكم بان ما ليس بثابت في الخارج
غير متصور مطلقا باطل لانه متصور من حيث انه ليس بثابت في الخارج
غير متصور لا من حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا
التصور من هذه الحيثية لا على ما نسب اليه هذا الوصف فلذلك لم يكن ممتنعا
لا يقال المعدوم المتصور له ثبوت في الذهن ولان قولنا المعدوم غير
متصور حكم على المعدوم بانه غير متصور والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم
عليه متصورا فلو لم يكن المعدوم متصورا لامتنع الحكم بانه غير متصور لانا
نجيب عن الاول بان الثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت
والكلام وقع في تصور مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل ان
يكون ثابتا بوجه ما والا لكان داخلا تحت مطلق الثابت وح لا يكون قسيما له
بل يكون قسما منه وعن الثاني ان ما ذكرته ليس جوابا عن دليلنا على ان المعدوم
غير متصور بل هو اقامة دليل ابتداء على ان المعدوم متصور وذلك نقيضي بمعارضة
دليلين قاطعين في مسئلة واحدة وهو احد الدلايل القادحة في البديهيات
اقول رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصور لما ليس ثابت ولا
متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح ولا يصح من حيث
هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضعين ولا مانع من ان
يكون شيء قسيما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت

فى الذهن واما غير ثابت فى الذهن فالا موجود قسم للموجود ومن حيث انه مفهوم
قسم من الثابت فى الذهن فاذن قد يحل الشك من غير تعارض دليلين
وثانيهما لو سلمنا امكان تصور العدم لكن قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان
يستدعى امتياز العدم عن الوجود وامتياز العدم عن الوجود يستدعى ان يكون
يسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال لان لكل هوية يشير العقل
اليها فالعقل يمكنه رفعها والا لم يكن له مقابل فيلزم ان لا يكون للعدم
مقابل فيلزم نفى الوجود وهو محال فثبت ان ارتفاع الهوية المسماة بالعدم
معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون داخلا تحت العدم
المطلق فيكون قسم العدم قسما منه هذا خلف   الحكم بان الامتياز
يستدعى ان يكون للمتمايزين هويتان غير مسلم فان الهوية واللاهوية متمايزان
ولیس للاهوية هوية ولو فرضنا لها هوية كانت بذلك الاعتبار داخلة
فى قسم الهوية وباعتبار ما فرض له بهذا الاعتبار قسيما للهوية وكذلك القول فى
رفع العدم ولا يلزم الخلف   وثالثها لو سلمنا الامتياز لكن الاثبات
والنفى قد يكون المراد منهما ثبوت الشئ فى نفسه او عدمه فى نفسه كقولنا السواد
اما ان يكون موجودا او لا يكون وقد يكون المراد منهما ثبوت شئ لشئ اخر
او عدمه عنه كقولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون اما الاول فمن المعلوم
بالضرورة ان قولنا السواد اما ان يكون موجودا او معدوما لا يمكن التصديق
به الا بعد تصور قولنا السواد موجود فاما ان يكون كونه سوادا هو نفس كونه
موجودا او مغايرا له   الكاين سوادا هو عين الكاين موجودا او السواد
مغاير للموجود وذلك لان ههنا شيئا واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة
انه موجود فالمقول عليه منهما واحد والمقولان متغايران فاذن القسمة

لا كون

لا كون احدهما غير كون الاخر او مغاير له ليست بحاصرة ويجوز قسم اخر وهو ان
يكونا متحدين من جهة ومتغايرين من جهة اخرى   فان كان الاول كان
قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد والموجود موجود ومعلوم
انه ليس كذلك لان هذا الاخير هذر والاول مفيد وان كان الثانى فهو باطل
عن وجهين الاول انه اذا كان الوجود قايما بالسواد والسواد فى نفسه ليس بموجود
والا لعاد البحث فيه ولكان الشئ الواحد باعتبار الواحد موجودا هو مين
واذا كان كذلك كان الوجود قايما بما ليس موجود لكن الموجود صفة موجودة
والا لثبت المتوسط بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموه فيكون الصفة
الموجودة حالة فى محل معدوم وذلك غير معقول او لو جاز ذلك لجاز ان
يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة وذلك يوجب الشك فى
وجود الاجسام وهو عين السفسطة اقول لا يلزم من المغايرة قيام احدهما بالاخر فانا
اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم بالحيوان وايضا لا يلزم من كون الوجود
قايما بالسواد كون السواد فى نفسه معدوما واذا كان السواد فى نفسه لا موجودا ولا معدوما
لم يعد البحث ولم يكن الشئ الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة موجودة
فان ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود
عن الوجود ثبوت عدم له او ثبوت واسطة فان ذلك انما يلزم لو لوحظ
معنى الوجود او العدم او سلبهما مع مفهوم الوجود وحين ملاحظة نفس الوجود
لا مع ملاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الالوان والحركات
بمحل غير موجود فان كون الوجود حالا فى محل غير موجود يعنى كون اللون
والحركة حالين فى محل غير ملون ولا متحرك وظاهر ان جميع ما قاله فى هذا الموضع
خبط لا يليق ايراده بامثاله   الثانى انه اذا كان الوجود مغايرا للماهية

كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فاذا قلنا السواد موجود بمعنى ان السواد هو
موجود كان ذلك حكما بوصل الاثنين وهو صحيح فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود
هو ان مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد منه ان السواد موصوف بالوجود قلت
فينتقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية
بالوجود فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد
واما ان يكون مغايرا فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين
الا ان يقال المراد من كون السواد موصوفا بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية
وح يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فاما ان يتسلسل وهو محال او
يقتضي لرفع الموصوفية وح يبطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية
غير الموجودية اقول لو كان السواد والوجود متغايرين مطلقا للزم الحكم بوحدة
الاثنين لكنهما ليسا كذلك وليس المراد ايضا ان مسمى السواد مسمى الوجود
ولا ان السواد موصوف بالموجودية او موصوف بتلك الموصوفية حتى
يعود اما التكرار او وحدة الاثنين بل المراد ان الشيء الذي يقال له انه
سواد هو بعينه الذي يقال له انه موجود وذلك هو القسم الخارج من قسمة الذين
اوردهما اما قولنا السواد معدوم فان قلنا وجود السواد عين كونه
سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس بسواد
والموجود ليس بموجود ومعلوم انه متناقض اقول ليس المراد عند من يقول
ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد ليس سوادا والموجود
ليس بموجود بل المراد عنده من هذا القول نفي السواد لا اثبات نقيضه له ولا
يلزمه تناقض فان قلنا وجوده زائد عليه توجه الاشكال من ثلثة اوجه
احدها انه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية المعدومة وهو محال

وثانيها

وثانيها ان سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره
وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه فله ثبوت في
نفسه فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول
الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا خلف فان قلت الذي يسلب عنه
الوجود موجود في الذهن قلت فاذا كان موجودا في الذهن استحال سلب
مطلق الوجود عنه لان الوجود في الذهن اخص من مطلق الوجود فالموجود في
الذهن يصدق عليه انه موجود فلا يصدق عليه حينئذ انه ليس بموجود وكلامنا
الان فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل موجودا خاصا وثالثها انا نستقيم
الدلالة في مثل ان المعدوم ليس بشيء على امتناع خلو الماهية عن الوجود وعلى هذا
يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظهر انه ليس بقولنا السواد موجود والسواد
معدوم مفهوم محصل واذا كان كذلك لم يقولنا السواد اما ان يكون موجودا
واما ان يكون معدوما مفهوم محصل واذا كان كذلك امتنع كون التصديق
بديهيا اقول قد مر ان الماهية من غير اعتبار شيء معها لا تكون موجودة ولا معدومة
فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة فهذا على الوجه
الاول وسلب الوجود عن ماهية غير السواد لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها
ومتعينة في نفسها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك التعين
والثبوت المسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها فاذن لا يكون حصول
الوجود والوجود له شرطا في سلب الوجود عنه والذي يقال ان المسلوب عنه
الوجود موجود في الذهن فلا يراد به انه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجودا
في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة متغايرة له والمسلوب عنه
هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كان

بحث هذه الصفة او غيرها وهذا على الوجه الثاني واما امتناع خلو الماهية
عن الوجود فلانا في اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية
اذا اخذت لا مع هذا الامتناع يمكن ان يلحقها العدم عقلا انما يستحيل الحكم
عليها بالعدم اذا اخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها فظهر ان قولنا السواد
موجود السواد معدوم بمفهوم محصل والقسمة اليها صادقة صحيحة واما الثاني
وهو قولنا الجسم اما ان يكون اسود واما ان لا يكون فنقول من الظاهر انه لا يمكن التصديق
به الا بعد تصور معنى قولنا الجسم اسود الجسم ليس باسود فنقول اذا قلنا الجسم اسود
فهو محال من وجهين احدهما انه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو
الثاني ان موصوفية الجسم بالسواد اما ان وصفا عدميا او ثبوتيا والاول محال
لان نقيض اللاموصوفية وهي وصف سلبي ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية
لا يمكن ان يكون امرا عدميا اقول اما قوله اذا قلنا الجسم اسود حكمنا بوحدة
الاثنين فقد مر الكلام فيه واما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب ان يكون
وجودية لان نقيضها وهي اللاموصوفية سلبي ونقيض السلب ايجاب فليس بمستقيم
لانا اذا قلنا اللاموصوفية سلبية يلزم منه ان يكون الايجابية موصوفية بطريق
عكس النقيض وذلك لان سلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص والحكم
بان الموصوفية الحاصلة عكس ما لزم من تلك القضية وهذا الغلط من باب ايهام
العكس ثم ان الحكم بان الموصوفية ايجابية لا يقتضي كونها وجودية فان
العدمي قد يكون ايجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط ويجوز ان يكون
امرا ثبوتيا لان على هذا التقدير اما ان يكون نفس وجود الجسم والسواد واما
ان يكون مغايرا لهما والاول باطل لانه ليس من عقل وجود الجسم ووجود السواد
عقل كون الجسم موصوفا بالسواد والثاني ايضا محال لان موصوفية الجسم بالسواد

لو كانت

لو كانت صفة زايدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زايدة عليهما ولزم
التسلسل وهو محال فثبت ان موصوفية الشي بغيره غير معقول اقول
ان كانت الموصوفية زايدة على الجسم والسواد فمن اين وجب ان يكون
تلك الزايدة صفة للجسم وان كانت صفة ويكون الموصوفية بتلك الصفة
زايدة عليهما لم يلزم التسلسل لان هذه الاوصاف امور اعتبارية يحدث
بتصور الاعتبار وينقطع عند ترك الاعتبار فان قلت الموصوفية
ماسه في الذهن دون الخارج قلت الذهن ان طابق الخارج عاد الاشكال
والا فلا عبرة به ولان موصوفية الشي بالشي لنسبة بينهما والنسبة بين الشيئين
يستحيل ان يكون حاصلة في غيرهما واذا كان كذلك كان الحق من هذه القضية
هو الجزء السلبي ابدا لا الثبوتي وهو باطل عندكم اقول مطابقة الذهن
للخارج انما يكون شرطا في الحكم على الامور الخارجية باشياء خارجية اما
في المعقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط
والنسب الاضافات امور لا يكون لها وجود الا في العقل واعتبارها في
الامور الخارجية هو كون تلك الامور صالحة لان يعقل بينها تلك النسب
والاضافات اي يكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة
او الاضافة الاعتراض الرابع على قولنا الشي اما ان يكون واما ان
لا يكون سلمنا تصور هذه القضية باجزائها لكن لا نسلم عدم الواسطة وبيانه
وجهين احدهما ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا او معدوما او لا
موجودا ولا معدوما لا جائز ان يكون موجودا والا لكان الموصوف
به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف موجودا
لم يكن الممتنع ممتنعا بل اما واجبا واما ممكنا ولا جائز ان يكون معدوما لانه

نقيض للامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون اللاامتناع عدميا فلا يكون
الامتناع عدميا اقول الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات
واللاامتناع اذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فان بعض المعدومات
غيره ممتنع وبعضها ممتنع ولا يلزم من كون اللاامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا
فان الانسان وجودي وبعض اللاانسان ايضا وجودي واللاممكن بالامكان
العام عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه فايدة للمصنف ايضا يستعملها كثيرا
في كلامه ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسها متميزة عن ساير الماهيات
ولولا ذلك لاستحال اشارة العقل اليها واذا كان كذلك استحال ان
يكون نفيا محضا فان قلت له ثبوت في الذهن قلت هذا باطل لان الممتنع
ممتنع في نفسه سواء كان هناك عقل او لم يكن ولان الفرض العقلي ان
كان مطابقا للخارج فهو المطلوب والا كان كاذبا وليس كلامنا فيه بل
فيما يطابق الوجود ولان الذي في الذهن ان كان موجودا استحال اتصافه
بالامتناع القايم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود فثبت ان
مسمى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة اقول الامتناع
نسبة معقولة بين متصورات ووجوده الخارج في التصور فليس يقينيا
محضا والاشياء ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوفا بالامتناع
ولولا عقل وليس الامتناع فرض شيء في الخارج حتى يكون جهلا لو لم يطابق الخارج
والمطابق الوجود وهو عدم ذلك التصور في الخارج عدما ضروريا بالذات
ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل بممتنع انما هو صفة
ثابتة في العقل لتصور ذهني مقيس الى وجوده الخارجي ولا يلزم من ذلك
القول بالواسطة وثانيها ان مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود.

غير

غير مسمى العدم ومسمى الوجود والا لكان حيث صدق مسمى العدم او مسمى الوجود
صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك فنقول
الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود اما ان تكون
الماهية في ذلك الآن موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة
فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود انه خرج من العدم الى الموجود فيكون
ذلك كانه يقال الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشيء موجودا مرتين وهو محال
وان كانت معدومة فهو محال من وجهين الاول ان مسمى الحدوث صفة
موجودة والا يثبت الواسطة والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم
الثاني انها متى كانت معدومة كان العدم الاصلي باقيا ومتى كان العدم
الاصلي باقيا لم يكن التغير من العدم حاصلا فثبت ان الماهية حالة الحدوث
لا موجودة ولا معدومة اقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود
اما في زمان العدم لا ماهية الا بتصور العقل كما تقرر في بيان الامتناع
وكذلك في ان الحدوث فان مفهوم الحدوث على ما فسره معنى يدخل فيه
ثلثة اشياء الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم
والنسبة اليه موجود في الخارج والحدوث معنى معقول هو صفة تحصل في العقل
عند تعقل العدم والوجود المرتب عليه في العقل والماهية الموصوف بتلك
الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا يكون موجودة في الخارج بل انما
يكون موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان
معنى الواسطة ان يكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم
وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجي فكونها في الخارج
غير موصوفة بالوجود تناقض وثالثها الجسم في ان انتقاله من السكون الى الحركة

موجود وليس موصوفا بالسكون ولا بالحركة ولا تمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود
في العقل فقط فاما هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة
بين السكون والحركة والمتقابلين لانا نقول وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك
وجود السكون واشتغاله ان غير شانه من شانه ان يوجد احدهما فيه لتقتضي واسطة
بينهما لكن الجسم الآن الذي هو الفصل المشترك بين زماني الحركة والسكون لا يكون
من شانه ان يوجد فيه حركة او سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن لا ثبوت واسطة
بين الحركة والسكون فلا يكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن وهذا الخلاف ما نحن فيه
لان الماهية في الآن الذي لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا يكون ثابتة فان
ثبوتها في حال اتصافها بالوجود فقط ولو تقرر اخر وهو ان الماهية اذا انتقلت
من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لا بد ان لا يكون معدومة ولا موجودة لانها
لو كانت معدومة فهي بعد لم تاخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك
ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل اليه بتمامه وحين حصول المنتقل اليه بتمامه
لا يبقى الانتقال بل ينقطع فظهر ان حال حصول الانتقال لا بد وان يكون
متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل اليه فوجب ان يكون خارجا عن حد
العدم الصرف وغير داخل الى حد الوجود الصرف اقول الاخذ في الانتقال واصل
وانقطاع الانتقال لا يصحان الا اذا كان الانتقال واقعا في شي موجود
بالتدريج كالحركة اما اذا كان الانتقال من لا شي فلا يكون هناك احد الانقطاع
والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل اليه لا يعقل الا اذا كانا موجودين وههنا
لا لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال اصلا والموصوف لا ثبوت
لا ثبات له الا اذا كان اصل الثبوت له فاذن لا متوسط بين الوجود والعدم
فهذه الاشكالات قطرة من بحار الاشكالات الواردة على قولنا الشي

اما ان

اما ان يكون واما لا يكون واذا كان اقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالاضعف
اقول هذه الاشكالات لا يتشكك غير الاذهان التي تعودت التقليد ولم يالف النظر
في الحقائق والناظر المتميز لا يشك في انها اغلاط ومغالطات   الحجة الثانية
لمنكري البديهيات انا نجد العقل جازما بامور كثيرة مع ان ثمة بالاوليات مع
ان الجزم غير جايز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل بيان الاول من
وجوه احدها انا اذا ابصرنا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحناها في الحال وشاهدنا من
بعد امره اخرى جزمنا بان زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه اولا وهذا
الجزم غير جايز لاحتمال ان الله تعالى اعدم الزيد الاول في تلك اللحظة التي غمضنا
العين فيها وخلق في الحال مثله هذا على مذهب المسلمين اما على مذهب الفلاسفة
فلعله حدث شكل غريب فلكي اقتضى هذا النوع من التصرف في هيولى عالم الكون
والفساد وهو ان كان بعيدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون الزيد
الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الاول اقول العقل جازم بلا تردد ان هذا الزيد
هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا
لا بديهيا والمسلمون لم يتفقوا على ان اعدام الموجود الباقي ممكن قالوا المؤثر
هو كل موجود يحصل منه موجود هو اثره ولهذا ذهب المعتزلة الى ان الاعدام يكون
بالضد والموجود حتى ان مشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء
لا في محل وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لا يبقى
زمانين فيفنى ولا يبقى غير وجه الله ذي الجلال والاكرام وذهب النظام الى ان
جميع الاجسام والاعراض غير باقي زمانين بل يجددها الله حالا فحالا وذهبت
الاشاعرة الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم
بان الاجسام لا يفنى ولكن تفرق التاليفات التي بين اجزائها فيكون لاجل ذلك هالكة

فاعدام زيد الاول ليس بمحكي عند اكثر المسلمين وما لا يمكن لا يكون مقدورا للفاعل
المختار واما على مذهب الفلاسفة فالشكل القريب لا يكون الا شيئا فاعليا ولا بد
معه من سبب قابلي حتى يحصل الاثر ومادة زيد الاول ونفسه لا يمكن ان يفنى ومادة
زيد الثاني لا يمكن ان يتصل بها صورته الا بعد حصول اعتدال الشاء وتعديه
وتنو حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان انسانا كاملا فهذا الدعوى على المسلمين وعلى
الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ذهب انهم يقولون بذلك الا ان العقل لما كان
جازما بنفي ذلك الشبهة المحتمل لا يقع للعقلاء شك في البديهيات بسبب امثال
هذه الاحتمالات فان قيل وكيف حال معجزات الانبيا عليهم السلام قلنا ليس في
معجزاتهم اعدام شي باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس
الا تبديل صورة بصورة واخراج الناقة من الجبل والنبع الماء من الحجر واحياء الموتى
وغير ذلك امور ممكنة في العقل ليس فيها اعدام باق والحاصل ان المقدم مع دفعه
ان لبعضها تاويلات عقلية لا يمكن عليه ايرادها ههنا   وثانيها اني اذا شاهدت
انسانا شيخا او شابا علمت بالضرورة انه ما خلق الان دفعة واحدة من غير اب
وام بل كان قبل ذلك طفلا ونشو عا وساما حتى صار الان شيخا وهذا الجزم
غير ثابت اما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار واما على قول الفلاسفة
فللشكل القريب اقول العقل لا يشك فيما جزمه بسبب هذا القول الذي قاله
وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من جزئه لكن التفاوت بينهما
لا يبلغ حد الجعل احد الجزمين ظنيا واعتبر القضايا التجربية فانها لا تبلغ في الجزم
حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب واما عند الفلاسفة فمحال
ان يتولد شخص من غير اسباب مادية واستعدادات وترتيب كما مر قال وثالثها اني
اذا خرجت من داري فاني اعلم ان ما فيها من الاواني لم ينقلب اناسا فضلاء

تعين

تعين في علوم المنطق والهندسة ولم ينقلب ما فيها من الاحجار ذهبا وياقوتا
وانه ليس تحت رجلي ماورة بمقدار ماية الف من وان مياه البحار والاودية لم تنقلب
دما ودهنا والاحتمال في الكل قايم ولا مندفع ذلك باني لما نظرت اليهما ثانيا
وجدتها كما كانت لاحتمال ان يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان
غيبتي ثم عند عودي اليها صارت كما كانت اما للفاعل المختار او للشكل
القريب اقول اكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات صحيح فان قلب الحقايق عند المتكلمين
صحيح غير مقدور عليه في تبديل هذه الصور بالصور التي ذكرنا عند الفلاسفة ممتنع
ورابعها اني اذا خاطبت انسانا فتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق خطابي علمت
بالضرورة انه حي عاقل فاهم وهذا الجزم غير ثابت لان المقتضي لذلك الجزم
اما اقواله وافعاله اما الاقوال فلا توجب لانها اصوات متقطعة وحصولها
في الذات لا يقتضي كون الذات حية عاقلة واما الافعال فلا تدل انها منقطعة
لاحتمال ان الفاعل على المختار او الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الالفاظ المخصوصة
الدالة على ما يوافق غرض المخاطب فثبت ان القول والفعل لا يدل على كونه حيا
فاهما مع انا نضطر الى العلم بذلك اقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم
من شخص هو انسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ولا يبعد في ذلك بما قاله
اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عالما انما يدل على ان الذات
التي يصدر عنها ذلك الكلام حي عالم قادر واما الافعال فلا خلاف في انها
اذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا فهذا الشك ليس بقادح فيما اراد
قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة   وخامسها الحكم رويتم
في الاخبار ان جبرئيل عم كان يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمتنع ذلك في
بديهة العقل لم يمتنع ان يظهر في صورة ساير الاشخاص فاذا رايت ولدي فلعله ليس

بولدي بل هو جبرئيل والذبابة التي طارت لعلها ليست بذبابة بل هي ملك من الملائكة
فثبت ان هذا التجويز قائم مع ان العلم الضروري بعدمه حاصل فثبت بهذه الوجوه
ان البديهية جازمة بهذه الاحكام مع ان جزمها باطل ولما تطرقت التهمة اليها
لم يكن حكمها مقبولا الا بشهادة ملتهم اقول المحققون من المسلمين وغيرهم من اهل
الملل يقولون كل ما اخبر مخبر صادق فان كان ممكن الوقوع اما ان يرجع فيه الى تاويل
مطابق الاصول دينيا او يتوقف فيه واذا تقرر هذا الاصل لم يبق خبر في موضع
مما ذكره او لم يذكره ومن المقرر ان العلم القطعي لا ينصدم بالظنون الفاسدة والاوهام
البعيدة الكاذبة   لا يقال جزم العقل بهذه القضايا استدلالي لا بديهي لانا نقول
لو كان كذلك لما حصل هذا الجزم الا لمن عرف ذلك الدليل ولما لم يكن كذلك بل هو
حاصل للصبيان والمجانين ولمن لم يمارس شيئا من الدلايل علمنا انه بديهي لا نظري على
انا اذا رجعنا الى انفسنا وتاملنا احوالنا علمنا ان علمنا بان زيدا الذي شاهدناه الان
هو الذي شاهدناه قبل ذلك بلحظة وانه لا يجوز ان يبقى عدم الاول وحدث مثله
ليس اضعف من علمنا بان الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما اقول هذا الكلام
هو الدليل على ان القدح في الضروريات بما اورده من الاحتمالات لا يؤثر في
جزم العقل اصلا   الحجة الثالثة من اوله الصنايع العقلية يدل على ان الانسان
قد يتعارض عنده دليلان في مسئلة عقلية بحيث يعجز عن القدح في كل واحد منهما اما
عجزا دايما او في بعض الاحوال والعجز لا يتحقق الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد صحة جميع
المقدمات التي في الدليلين ولا شك ان واحدا منهما خطأ والا يصدق النقيضان
وهذا يدل على ان البديهية قد تجزم بما لا يجوز الجزم به الحجة الرابعة قد يكون الانسان
جازما بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يظهر له الخطأ في بعض تلك المقدمات
ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى مذهب فجزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل

فظهر

فظهر ان البديهية متهمة اقول قصور افهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل وباعتمادهم
على تقليد من ابائهم واساتذتهم لموجب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح في الاوليات
وايضا التشكيك في النظريات بسبب تعارض الدليلين او النقل من مذهب الى مذهب
بسبب ترجيح احد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات وصناعة المنطق
لا سيما صناعة سوف طيقامنه انما هي لارشاد العقلاء الى طريق الحق ومجانبة ما يقتضي
الضلال في العقايد والمباحث النظرية   الحجة الخامسة انا نرى لاختلاف الامزجة
والمعادات تاثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهيات اما الامزجة فلان
ضعيف المزاج يستقبح الايلام وغليظ المزاج قاسي القلب يستحسنه فرب انسان
يستحسن شيئا وغيره يستقبحه واما العادات فهو ان الانسان الذي مارس كلمات
الفلاسفة والفقهاء من اول عمره الى اخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه
وبفساد كل ما يقول في نقوضهم ومن مارس كلام المتكلمين كان الامر بالعكس وكذا القول
في ارباب الملل فان المسلم المقلد يستقبح كلام اليهود في اول الوهلة واليهودي
بالعكس من ذلك وما ذاك الا بسبب العادات واذا ثبت ان لاختلاف الامزجة
والعادات اثرا في الجزم بما لا يجب الجزم به فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام
او لالف عام وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق لا يقال الانسان قد يفرض نفسه
خالية عن مقتضيات الامزجة والعادات فما يجزم العقل به في تلك الحالة كان
حقا لان الجازم في تلك الحالة هو صريح العقل لا المزاج والعادة لانا نقول
هب انا فرضنا خلو النفس عن المزاج والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول
الخلو فلعلنا وان فرضنا خلو النفس عنهما يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل
سلمنا ان فرض الخلو يوجب الخلو لكن لعل في نفوسنا من الهيات المزاجية والعادية
ما لا نعرفه على التفصيل وح لا يمكننا فرض الخلو للنفس عنها وذلك بسبب التهمة اقول

اما استحسان الاشياء واستقباحها فحق القول فيهما واما مقتضيات الطبايع والعادات
والديانات فلا شك في كونها موثرة في اعتقادات العموم لكنها لا يعارض
بها انه الحق الذي يعترف به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين وقد حذر
العلماء طالبي الحق عن متابعة الاهواء والطبايع والعادات بمثل قول القائل اشد
الشياطين ثلثة شوايب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الامثلة ولا شك
ان البديهيات لا تقدح بها   فهذا مجموع ادلة الطاعنين في البديهيات
ثم قالوا لخصومهم اما ان تشتغلوا بالجواب عما ذكرناه او لا تشتغلوا به فان
اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لانكم تكونون معترفين بان الاقرار بالبديهيات
لا يصفو عن الشوايب الا بالجواب عن هذه الاشكالات ولا شك ان الجواب
عنها لا يحصل الا بدقيق النظر والموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا وكانت
البديهيات مفتقرة الى النظريات المفتقرة الى البديهيات هذا خلف وان
لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم بالبديهة
ان مع بقائها لا يحصل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح في البديهيات
على كلا التقديرين   عدم الاشتغال بالجواب لا لنفي بقاء الشبهة الواجبة
في الاوليات فانها مع جزم العقل غير موثرة في العقول السليمة بل انما لم يشتغل بالجواب
لعقد ان ما يتفقون عليه من مبادي الايجاب ولكون الاوليات متعينة
عن الذب عنها بالحجج والبينات لا تقال في جوابهم ان شككتم التي اوردتموها قضايا
حسية فهي اما بديهيات واما نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة
في البديهيات لكانت قادحة في نفسها لانتم تقولون نحن لم نقصد في ايراد
هذه الشبه ابطال البديهيات بالتعيين بل قصدنا ايقاع الشك فيها
وكيف ما كان مقصودنا حاصل   الفرقة الرابعة السوفسطائية الذين

قدحوا

قدحوا في البديهيات والحسيات وقالوا اظهر كلام الفريقين بطريق البهمة الى الحاكم
الحسي والعقلي فلا بد فوقهما من حاكم آخر ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاول
لانه فرعهما ولو صححنا به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فاذا لا طريق الا التوقف
لا يقال هذا الكلام الذي ذكرتم ان افاد علما بفساد الحسيات والبديهيات
فقد ناقضتم والا فقد اعترفتم بسقوطه لانا نقول هذا الكلام الذي ذكرتم
انت يفيد القطع بالثبوت والذي ذكرتم انت يفيد البهمة والشك انما
يتولد من هذا الماخذ فانا شاك وشاك في انا شاك وهلم جرا واعلم ان الاشتغال
بالجواب عن هذه الشبه ليحصل غرضهم على ما قرروه في كلامهم فالصواب ان
لا نشتغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان
النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا
بالحسيات واذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات اعني الفرق
بين الالم وعدمه واما الاجوبة المفصلة عن هذه الاسولة فهي في الابواب المستقبلة
ان شاء الله تعالى اقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم
نحلة ويتشعبون الى ثلاث طوايف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شا
كون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية
بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول عند
الاذهان والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس
اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس
الى شخص وليس في نفس الامر شيء بحق واما اهل التحقيق فقد قالوا هذه
لفظة من لغة اليونانيين فان سوفا بلغتهم اسم العلم والحكمة واسطا اسم للغلط
فسوفسطا معناه علم الغلط كما كان فيلا اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم

ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا وليس ولا يمكن
ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلط
وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم اصلاً وقد ترد مثل هذه الاسولة
والايرادات او ذلك المتحيرون من طلبة العلم واسندوها الى السوفسطائية
والله اعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكر صاحب الكتاب اعني
التعذيب انما اختاره لاحد الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب
قبولها حتى يتمكنون من ارشادهم او البحث معهم بناء على ما اعترفوا به فهذا
ما عندي في هذا المباحث والحق ان تصدركتب الاصول الدينية بمثل الكلام
يقتضي تقليل طلاب الحق والله ولي التوفيق   المقدمة الثانية في احكام
النظر المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركيبها
بحيث يتادى ذلك التركيب الى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوماً فالجمهور من اهل
العالم قالوا به والكلام فيه وفي تفاريعه يستدعي فصولاً مسئلة النظر ترتيب
تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر فان من صدق بان العالم متغير
وكل متغير ممكن لزمه التصديق بان العالم ممكن فلا معنى للنكرة الا ما حضر في ذهنه
من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينيين
كان اللازم كذلك وان كانا ظنيين او احدهما فاللازم كذلك ومنهم
من جعل الفكر امراً وراء هذه التصديقات المترتبة اما عدمياً وهو الذي يقال
الفكر تجريد العقل عن الغفلات او وجودياً وهو الذي يقال الفكر تحديق العقل
نحو المعقول وهذا كما ان الروية بالعين يتقدمها النظر الى المرائي وهو تقليب الحدقة
نحوه التماساً لرويته بالبصر فكذلك الروية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب
التماساً لرويته بالبصيرة اقول انه حد النظر بما هو اخص منه لان هذا الحد يختص بالا يقال

من المبادي

من المبادي التصديقية الى المطالب او الى مباديها ثم من مباديها اليها وهذا
لا يدخل تمامه في الحد المذكور وايضاً ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور
آخر لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي انكره صاحب الكتاب ويتقدم ذلك
تحليل تصور الى مبادي يتالف منها الحد اعني الانتقال من المحدود الى الحد
حتى يتاتى بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد الجامع للنظر ان يقال
النظر هو الانتقال من امور حاصلة في الذهن الى امور مستحصلة بها المقاصد والفكر
بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر   مسئلة الفكر المفيد للعلم موجود والسمنية
انكروه مطلقاً وجمع من المهندسين اعترفوا به في العدديات والهندسيات
وانكروه في الالهيات وزعموا ان المقصد الاقصى منها الاخذ بالاولى والاخلق
واما الجزم فلا سبيل اليه لنا ان كل واحد من مقدمتي المثال المذكور يقيني
وقد يجتمعان في الذهن اجتماعاً يستلزم ما لكلية له النتيجة المذكورة فالنظر المفيد
للعلم موجود احتج المنكرون مطلقاً باموراربعة اولها العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضرورياً اذ كثيراً ما ينكشف الامور بخلافه
ولا نظرياً والا لزم التسلسل وهو محال وثانيها ان المطلوب ان كان معلوماً
فلا فايدة في طلبه فان لم يكن معلوماً فاذا وجده كيف يعرف انه مطلوبه وثالثها
ان الانسان قد يكون مصراً على صحة دليل زماناً طويلاً ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل
ثان وذلك الاحتمال قايم في ذلك الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل اليقين
ورابعها ان العلم بالمقدمتين لا يحصل معاً في الذهن بدليل انا نجد من انفسنا انا
متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم تعذر علينا في تلك الحال توجيهه نحو استحضار
معلوم اخر فالحاضر في الذهن ابداً ليس الا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير
منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد قد ذكر ان المقدمتين يجتمعان في الذهن العلم واحتج

المنكرون للنظر فى الالهيات توجيهين احدهما ان امكان طلب التصديق موقوف على
تصور الموضوع والمحمول والحقايق الالهية غير متصورة لنا لما سبق انا لا نتصور الا ما نجده
نحو اسنا او نفوسنا او عقولنا واذا فقد التصور الذى شرط التصديق امتنع التصديق
ايضا وثانيهما ان اظهر الاشياء للانسان واقربها منه هويته التى يشير اليها بقوله انا ثم
العقلاء اختلفوا فى تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها فمنهم
من قال هى هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال اجسام سارية فيه ومنهم من
قال النفس الناطقة واذا كان علم الانسان باظهر الامور واقربها منه كذلك فكيف
يكون حاله فى معرفة احق الامور وابعدها مناسبة عنه والجواب عن الاول انه نظرى
والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانتا
ضروريتين اما ابتداء او بواسطة شانهما كذلك وعنده علم ضروري بان اللازم
عن الضروري ضروري علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثانى انه معلوم التصور
مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق فاذا وجده عن غيره بالتصور
المعلوم وعن الثالث انه معارض باغلاط الحس وعن الرابع انا قد نعقل القضية
الشرطية وهى مركبة من جملتين والحكم بلزوم احد الجملتين للاخرى يستدعى حصول
العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين
دفعة فى الذهن وعن الخامس ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقايق
حقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينها وبين المحدثات وذلك
كاف فى امكان التصديق وعن السادس انما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل
هذا العلم لا على امتناعه اقول حاصل الجواب عن اول شبه اليمنية ان العلم بان نتيجة
القياس المفروض علم نظرى حاصل من مقدمتين احدهما ان تلك النتيجة لازمة
بالضرورة لضروريتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكر المنطق وثانيهما

ان لكل

ان لكل لازم بالضرورة نظرية مستفادة من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس
المفروض علم بالضرورة بديهى تحصل من نفس تصورها فتنقطع التسلسل والجواب
عن الثانى تنبيهم كما ذكروا اما الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس
فالحاصل منه ان الحس يغلط مع انكم معترفون بكون حكمه حقا فغلط العقل
ايضا مثله فاما ان يعترفوا بحقية احكام العقل واما ان ينكروا حقية احكام الحس
وهذا جواب جدلى والجواب الحق ان وقوع الغلط فى البعض مع جواز الاحتراز
عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل وعن رابعها وخامسها
كما ذكروا اما السادس فالقول بالجزء الذى لا يتجزى فى القلب مذهب ابن
الراوندى والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين ومذهب محققيهم
ان تلك الهوية باجزاء تتعلق بالحيوة والقول بالاجسام اللطيفة السارية
فى البدن مذهب النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس
وبعض الاطباء والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور
الحكماء والجواب عنه ما ذكره   مسئلة لا حاجة فى معرفة الله الى المعلم خلافا
للملاحدة لنا انه من حصل العلم بان العالم ممكن وكل ممكن له موثر علمنا ان للعالم
موثرا سواء كان هناك معلم ام لا واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة فى ابطال
قولهم على امرين احدهما ان حصول العلم بالشى لو افتقر الى المعلم لافتقر المعلم
بكونه معلما الى معلم اخر ولزم التسلسل والثانى انا لا نعلم كون المعلم صادقا
الا بعد العلم بان الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المعجزة على يده فلو توقف
العلم بالله على قوله لزم الدور وهذان القولان ضعيفان عندى اما الاول
فقد احتمل ان يكون عقل النبى والامام اكمل من عقول ساير الخلق فلا جرم
كان عقله مستقلا بادراك الحقايق وعقل غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا

الى التعليم واما الثاني فلان ذلك انما يلزم على من تقول العقل معزول مطلقا وتقول
المعلم وحده مفيد للعلم اما من تقول العقل لابد منه لكنه غير كاف بل لابد معه من
معلم يرشدنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات فلا يلزمه ذلك لانه يقول
عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات فلابد من امام يعلمنا
تلك الادلة والاجوبة حتى انا بواسطة تعليمه وبعقلنا نعرف تلك الحقايق ومن جملة
تلك الحقايق هو انه يعلمنا ما يدل على امامته وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل
احتجوا بانا نرى الاختلاف مستمرا بين اهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك
ولانا نرى الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم بل لابد له من استاد
ينبهه وذلك يدل على ان العقل غير كاف والجواب عن الاول ان من اتى بالنظر
على الوجه المذكور لا يعرض اما ذكرت وعن الثاني انه لا نزاع في العسر لكن الامتناع
ممنوع والا لزم التسلسل ثم انما نطالبهم بتعيين ذلك الامام وبين انه من اجهل
الناس اقول لانهم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع لكنا نجعلها لكن
يقولون هذا وحده لا يجدي ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس
كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وامثال
هذا كثيرة مثل قل هو الله احد واعلم انه لا اله الا الله فامر بهذا القول وهذا العلم
وان لم يقبلوا قوله كفرهم مع انهم معترفون لوجود الصانع كما حكى عنهم في قوله
عز من قايل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وفي امثالهم
فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونوقف
توحيده ولا نحتاج في ذلك الى كل وقد اختصر مقدمهم هذا في كلام موجز وهو
قوله العقل يكفي ام لا فان كان يكفي فليس من الاحد من الخلق حتى الانبياء هداية

غيره

غيره من العقلاء وان لم يكف فهو اعترف بالاحتياج الى التعليم ولهم كلام
كثير في اثبات مذهبهم والحق ان التعليم في المعقولات ليس بضروري اي انه
اعانة وهداية وحث على استعمال العقل وفي المنقولات ضروري والانبيا
لما والتعليم لهم للصنف الاول وحده بل له وللصنف الثاني فان العقل لا يستطيع
الى ما يرشدون اليه واما قوله انا نطالبهم بتعيين ذلك الامام وبين انه من اجهل الناس
فغير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علما انما يدعون ان متابعته
والاعتراف بامامته اذا صار مضافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل
النجاة والا فلا وضعف هذه الدعوى وتعريفها عن الحجة ظاهر انا غير محتاج
فيهما الى الاطناب   مسئلة الناظر يجب ان لا يكون عالما بالمطلوب
لان النظر طلب وطلب الحاصل محال لا يقال ربما علمنا الشيء ثم ننظر في
الاستدلال عليه بدليل ثان لانا نقول المطلوب هناك المدلول بل كون
الثاني دليلا عليه وهو غير معلوم وان لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب
هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع
ذاتي او للصارف فيه خلاف اقول اما من قال اجتماع النظر والجهل
المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين والنقيضين احتج بان
النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما
هو اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قرينة من مناقضة الملزومات وقال
بذلك ابو هاشم ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كما لا كلي مع
الامتلاء انما قال بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه
ذهب القاضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثيرا من الناس يتعلمون من غير
ان يسبق شك اي ادناهم وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان الناظر ممتنع

ان يكون شاكا مسئلة المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة
لا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف
فهو واجب على ما سيأتي بيانه في اصول الفقه ان شاء الله تعالى الاعتراض عليه لا نسلم
انه يمكن ايجاب العلم لان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور
غير مكتسب على ما مر ثم اذا حصلا فان كان التصديق من لوازمهما كما في الاوليات
لم يكن التصديق مكتسبا ايضا وان لم يكن ضروريا افتقر فيه الى توسط مقدمة اخرى
والحال فيها كما في الاول ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى الاوليات وهي
غير مكتسبة لا تصور طرفيها ولا استلزام ذينك التصورين فتصديق باثبات
احدهما للاخر او سلبه عنه ثم ان لزوم ما يلزم عنها ايضا ضروري وكذا القول
في اللازم الثالث والرابع فظهر ان العلوم غير مقدورة البتة فكان الامر
بها امرا بما لا يطاق وانه غير جائز ولو صح بطل اصل الدليل اقول قد مر الكلام
على قول التصور غير مكتسب والاوجه لاعادته اما التصديقات فان كانت
اولية فالجمع بين تصور طرفيها مكتسب وهو الحصول في قوله اذا حصلا وما يحصل
بتوسط اكتساب فهو مكتسب والتوسيط في قوله حصلا افتقر الى توسيط مقدمة
اخرى عبارة عن الاكتساب فاذن ظهر ان من العلوم ما هو مكتسب والقول بان
الامر بما لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب اهل السنة وقوله لو صح ذلك
بطل اصل الدليل كلام يتعلق بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بها هنا
سلمنا امكان الامر بالعلم لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفة الله لان معرفة
الايجاب موقوفة على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الايجاب
فيكون الامر بمعرفة الموجب تكليفا بالمحال اقول اما المعتزلة فلا يقولون
بوجوب المعرفة من جهة الامر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الاشكال

واما

واما اهل السنة فيقولون استماع الامر بالوجوب وامكانه لوجدانه في المسمع (التفحص)
منه واذا تفحص حصل له العلم السمعي بالوجوب وهذا هو المراد من قولهم وجوب
المعرفة سمعي وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفي
فيه الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه تكليفه بالمحال سلمناه لكن
لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق تقليدا كان
او علما لانه عليه ما كلف احدا بهذه الادلة اقول اما المعتزلة فلا يحتاجون
الى ورود الامر واما اهل السنة فيقولون ورود الامر والتكليف به كما في قوله
تعالى قل انظروا او في امثاله ظاهر متفق عليه انما الخلاف في ان تحقيق الادلة
فرض على الكفاية او على الاعيان سلمنا ان التقليد غير كاف لكن لم قلت
ان الظن الغالب غير كاف والاعتماد على قوله تعالى فاعلم ضعيف لان
الظن الغالب قد يسمى علما ولان الخطاب خاص ولان الدلالة اللفظية
غير يقينية على ما سيأتي ان شاء الله فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها اقول
الظن ممكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالامر بالاحتراز
عن الخطر فتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وايضا الوجوب الشرعي يثبت بالادلة
الظنية وهذه الادلة تورث الظن لوجوب المعرفة على الوجه اليقيني سلمناه
لكن ما الدليل على انه لا طريق الى المعرفة سوى النظر ثم اما على سبيل الشرع
بل ذكر طريقا اخر وهو قول الامام المعصوم او الالهام او تصفية الباطن على ما يقول
اهل التصوف ولانا لو قلنا انه لا طريق سوى الاستدلال لو كان المسلم اذا ناظر
الدهري وانقطع في الحال وجب ان لا يبقى على الدين لان الشك في مقدمة واحدة
من الدليل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي ان يخرج المسلم عن الدين
في كل لحظة بسبب ما يجيء في خاطره من الاسولة اقول القائلون بان المعرفة تحصل من قول

الامام لا ينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالضوء الخارجي
ويقولون كما لا يتم الابصار الا بهما لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما ولفظ التعليم
دال على مجموعهما واما الالهام فلو ثبت وقوعه لما امن صاحبه انه من الله او من غيره
الا بعد النظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن قال اهل التصوف
مجمعون على انها لا تفيد الا بعد طمانينة النفس في المعرفة سواء حصلت من تعيين او
تقليد واما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن
لغير المستفتي كالمقلدين ومن يجري مجراهم وذلك ان اليقين لا يمكن ان يزول سلمنا
لكن لم قلتم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فان قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفا
بما لا يطاق قلت ولم قلت انه غير جائز بل التكاليف باسرها كذلك لان ما علم الله
وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع اقول ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان
مقدورا للمكلف كان واجبا عليه فان الذي كلفه الاتيان به كلفه كيف ما كان
وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الا به مكلف بذلك التقديم اولا
ثم بذلك الفعل ثانيا واما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع
بعد فرض وقوعه وليس الوجوب موجب الوقوع فان العلم بالشيء لا يكون علة
له من حيث هو علم به والا فعلمنا بطلوع الشمس غدا يكون العلة لطلوعه وذلك محال
فان المعلول الواحد يكون الا علة واحدة ولو كان العلم السابق منافيا للاختيار
لكان الله تعالى غير مختار في افعاله المحدثة وهو باطل بالاتفاق   سلمنا لكن
تكليف بما لا يطاق انما يلزم لو كان الامر بالمعرفة باقيا على الاطلاق وهو ممنوع
فلم لا يجوز ان يكون صيغة الامر وان كانت مطلقة في اللفظ لكن في المعنى يكون مقيدة
كما في قوله تعالى واتوا الزكوة والجواب عن هذه الاسولة وان كان ممكنا لكن الاولى
التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى قل انظروا اقول الوجوب الشرعي لا يدفع

باحتمال التخصيص بل يرفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه والا فلا يكون شيء
بواجب شرعا اصلا واما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه الادلة
فكالممتنع   مسئلة وجوب النظر سمعي خلافا للمعتزلة ولبعض الفقهاء من الشافعية
والحنفية لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان فائدة الوجوب
الثواب والعقاب ولا يقبح من الله تعالى شيء من افعاله فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب
من جهة العقل فلا يحكم العقل بالوجوب احتجوا بانه لو لم يثبت الوجوب الا بالسمع الذي
لا يعلم صحته الا بالنظر فللمطالب ان يقول لا انظر حتى لا اعرف كون السمع صدقا
وذلك يفضي الى افحام الانبياء والجواب هذا لازم عليكم ايضا لان وجوب النظر
وان كان عقليا عندكم لكنه غير معلوم بضرورة العقل لان العلم بوجوب النظر
يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وان النظر طريق اليها ولا
طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل من هذه المقدمات
نظري والموقوف على النظري نظري فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا
وللمطالب ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب
لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب
والامكان حاصل في الجملة اقول حكي عن القفال الشاشي من اصحاب الشافعي وعن
بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من اهل السنة انهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا وتقول
بان المعرفة واجبة هو احدى مقدمتي المسئلة المتقدمة وقوله فائدة الوجوب
الثواب والعقاب فيه نظر لان اهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة
والمعتزلة يقولون بان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعي والوجوب
العقلي باستحقاق تاركه الذم عقلا فهذا الاستدلال ساقط واما قوله في
معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم لان وجوب النظر عندهم ليس بمتوقف على العلم

بالوجوب بل قالوا دفع الضرر المظنون الذي لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في بديهة العقل وذلك لا يمكن الا بالمعرفة وذلك لا يزول بترك النظر بل انما يزول بالنظر واما الوجوب السمعي فلو كفى فيه امكان العلم بالوجوب للزم ان يجب على المكلفين ما لا يعلمونه اصلا لان امكان العلم بواجبات غير الذي يعلمونه حاصل والصواب ان يقال امكان العلم بصدق الاوامر السمعية يقتضي وجوب النظر فيها

مسئلة اختلفوا في اول الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال هو النظر المفيد للمعرفة ومنهم من قال هو القصد الى ذلك النظر وهو خلاف لفظي لانه ان كان المراد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد اول الواجبات كيف كانت فلا شك انه القصد اقول حكي عن ابي الحسن الاشعري ان اول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان اول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل اليه ذهب ابو اسحق الاسفرايني وذهب امام الحرمين الى ان اول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان ان يكون مقدورا فلا يكون مرادا للعاقل وساير الاختلاف يتعلق باختلاف الاعتبارات كما قيل

مسئلة حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري ومتولد عند المعتزلة والاصح الوجوب لا على سبيل التولد اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري اما ابطال التولد فان العلم في نفسه ممكن وكونه مقدور الله تعالى فيمتنع وقوعه بغيره من قدرته والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالزام لانهم انما لم يقولوا به في التذكر

لعله

لعله لا توجد في النظر فان صحت تلك العلة طرد الفرق والا منعوا الحكم في الاصل اقول الاشعري يقول لا مؤثر الا الله والعلم بعد النظر حادث محتاج الى المؤثر فاذن هو فعل الله تعالى وليس على الله شيء واجبا فوقوعه غير واجب ويسمى اكثر ما هو عادي كطلوع الشمس كل يوم وذلك لان افعال الله المتكررة يقال انه فعلها باجراء العادة وكل ما لا يتكرر او يتكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر واما المعتزلة فلما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا بان كل فعل يصدر عن فاعل بلا توسط شيء اخر كالاعتماد من الحيوان يقولون انه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شيء اخر كالحركة التي يصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه حصل منه بالتوليد وههنا قال الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس يمتنع ان لا يخلقه بعده وقال المعتزلة انه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب الوقوع بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري في كونه فعل الله ووافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في قوله ليس يمتنع ان لا يخلقه وخالف المعتزلة في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي ذكره ولا ان يدعي ذلك في حصول جميع اللوازمات مع الملزوم وللاشعري ان يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ان لا يحصل العلم بالنتيجة لخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع المنطق من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المعجزة من الانبياء قيل وانما اخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة او مولدا ثم ان الاشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء من المتكلمين كانوا

يستعملون القياس في علم الاصول اعني الذي يستعمل في الفقه وهو الحاق فرع باصله
في حكم لسبب جامع لهما يدعون انه هو السبب للحكم في الاصل وهو موجود في الفرع
فيجب ان يكون مثبته وهو الحكم موجودا ايضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون
عليه بل يقولون هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى
تقدير المساعدة في استعماله وربما يفرقون بين الاصل والفرع بما يمنع كون الجامع
مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فقال المصنف قياس الاشعري
النظر في قوله ان النظر لا يولد العلم على التذكر فان المعتزلي يوافقه في ان التذكر لا يولد
العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا
الالزام على تقدير المساعدة في استعمال القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة
لم يقولوا بالتولد في التذكر لعلة توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان
التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان
صحت تلك العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس والا منعوا الحكم
في التذكر ايضا وهو ان يقولوا بتولد التذكر كما قالوا في النظر بعينه وانما امكن
ذلك لهم لان ابا هاشم من المعتزلة قال بان التذكر السابح للذهن من غير قصد لا يولد العلم
التابع له لان ذلك انما يكون من فضل الله والذي يفعله العبد بقصده واختياره
وهو يولد لان ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله   مسئلة النظر الفاسد
لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة وقيل انه يستلزمه وهو الحق
عندي لان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم يستغني عن المؤثر فمع حضور
هذين الجهلين يستحيل ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل احتج الاول بان
النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده
الجهل جوابه انه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في

دليل

دليل المحقق يفيده العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاده حقية تلك
المقدمات وهو جواب مما قالوه اقول اما عند الاشعري فالنظر الفاسد لا يولد
لانه لا يقول بالتولد واما عند المعتزلة فهو لا يولد والا لكان الجاهل معذورا
واما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف باستلزامه للجهل
وكلامه ظاهر   مسئلة قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات يتوصل
بها الى تصديقات اخر ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمتعلقاتها
فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد اقول الفكر الصحيح مشروط بمطابقة
كل واحد من تصديقات لما في نفس الامر وبكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي
والشرط الاخير داخل في تعبد التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون
فاسدا لفوت الشرطين او احدهما ويفهم من قوله ذلك الى لا يكون التصديقات
المطابقة غير المستلزمة داخلة في الفكر الفاسد   مسئلة ذكر ابن سينا ان حضور المقدمتين
في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم ان هذا الحيوان بغلة وكل بغلة
عاقر ومع هذين العلمين ربما راى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حامل بل لا بد مع
حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا
ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما
مغايرا لتينك المقدمتين واما ان لا يكون فان كان مغايرا كان ذلك مقدمة اخرى
لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التيامها بالاوليين كالكلام في التيام
الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات وان لم يكن ذلك
معلوما مغايرا للمقدمتين استحال ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير
للمشروط وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا واما حديث البغلة فذلك انما يمكن
اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى او الكبرى اما عند

احتجاجهما فر الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة اقول رده على ابن سينا
اضعف ممن الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان مغاير المقدمتين لا يجب الا
يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس والاندراج ليس بقضية
انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التاليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة
والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض الجزويات من الاوسط التي وقع الحكم
بالاكبر على جميعها وهذا غير المقدمتين ومعلوم ان المقدمتين لا يفيد النتيجة
الا عند هذا العلم وقوله وان لم يكن معلوما مغاير المقدمتين استحال ان يكون
شرطا في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمتين للنتيجة نفس المقدمتين
اما ان جعل مغايرا لهما مغايرة الصورة للمادة او العارض للمعروض وجب
ان يكون شرطا في الانتاج مع كونه مغايرا لهما مسئلة اختلفوا في ان العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول ام لا والحق ان ههنا
امورا ثلثة العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول
كالعلم بانه لابد له من موثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول اما العلم بذات
الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له واما العلم بكون الدليل
دليلا على المدلول فهو ايضا مغاير للعلم بذات الدليل وذات المدلول لانه
علم باضافة امر الى امر والاضافة بين الشيئين مغايرة لهما فالعلم بها مغاير
للعلم بهما ولا يجوز ان يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل
دليلا على المدلول لانه علم باضافة امر الى امر والعلم باضافة امر الى امر
يتوقف على العلم بالمضافين والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول يتوقف
على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادا من العلم بكون الدليل
دليلا عليه لزم الدور وهو محال اقول يريد ان يبين ان العلم بوجه دلالة الدليل

على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فبين ان العلم باضافة امر الى امر متوقف
على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ثم انه اراد ان يبين ان الامر الاضافي ليس
هو المستلزم للعلم بالمدلول واحتج انه متوقف على وجود المعلول المدلول
فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان غير موافق للدعوى لان المعلول مع
كونه مستفادا من العلة مستلزم لها فان اراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس
في البيان ما يفيد ذلك واعلم ان هذه المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند
استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه
دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما فان المغاير لوجوده داخل
في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب عنه ان
العلم بوجه الدلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري
عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجي في تحقيق التضايف المقدمة
الثالثة في الدليل واقسامه وفيها اربع مسايل مسئلة الدليل هو الذي يلزم من العلم
به العلم بوجود المدلول والامارة هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول وكل
واحد منهما اما ان يكون عقليا محضا او سمعيا محضا او مركبا منهما اما العقلي
فلابد وان يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزوم حاصل لا محالة
من هذا الطرف فان لم يحصل من طرف الاخر وهو الاستدلال بالعلم على الجزو
وان حصل من الطرف الاخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين
وبالمعلول المعين على العلة المطلقة او المعينة ان ثبت التساوي بدليل
منفصل او باحد المعلولين على الثاني وهو مركب من الاولين او باحد المتلازمين
على الاخر كالمتضايفين اما السمعي المحض فمحال لان خبر الغير ما لم نعرف صدقه
لم يفد واما المركب فظاهر اقول الصواب ان يقال الدليل هو الذي يلزم

الذی
من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول ما لا وجود له ويستدل عليه بنفي العلم
يستدل عليه بنفي الحيوة وكذلك الدليل قوله والامارة هو الذي يلزم من النظر فيها
الظن بالمدلول واما فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف
الاخر فهو كذا وكذا فلا شك في ان اللزوم اذا حصل من الطرفين كان الطرفان
متلازمين ثم قوله بعد ذلك او باحد المتلازمين على الاخر هو عين ما قاله اولا
لا تسمية والاختلاف بينهما ليس الا بالامثلة والتلازم بين المضافين في الحقيقة
ليس مغايرا لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل واحد من المضافين على الاضافة
المتعلقة بالاخر فهو نوع من الدلالة العلة على المعلول الا انه واقع مرتين في
الجانبين والباقي ظاهر   مسئلة الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند
تيقن امور عشرة عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها وعدم
الاشتراك والمجاز والتخصيص بالاشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتقديم
والتاخير وعدم النسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح اذ ترجيح
النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره
اليه واذا ان المبني ظنا فظنك بالنتيجة اقول كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي
يفيد العلم وذهب المص الى انه لا يفيده وعد هذه الامور ويزاد في بعض النسخ
وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الالفاظ و
وتصريفها واعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتاخير وبسبب المعارض
العقلي فان وقع فيها شك بسبب المجاز او التخصيص او الاضمار فممكن
مسئلة النقليات باسرها مستندة الى صدق الرسول عليه السلام وكل ما يتوقف
العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور واما الذي
لا يكون كذلك وكل ما كان جزما بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق

اليه

اليه النقل ليس الا وذلك اما العام كالعاديات او الخاص كالكتاب والسنة
والخارج عن القسمين يمكن اثباته في الجملة بالعقل والنقل معا اقول الذي
يستند الى صدق الرسول فقط فكالاشياء التي نقل عنه عليه بالتواتر فان
النقل عنه يصير ضروريا كامره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة
في اليوم والليلة وامثال ذلك لا طريق اليها الا النقل وكل ما كان العلم بصدق
الرسول متوقفا عليه فهو كاثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم والخارج
عن القسمين كتوحيد الاله وعصمة الانبياء والنقل العام كالعاديات مثل
ما نقل بالتواتر الذي يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لا يصدقه
والخاص لمن يصدقه هو ما يشتمل عليه الكتاب والسنة   مسئلة اذا
استدل للمباني على شيء فاما ان يكون احدهما اخص من الثاني او لا يكون والاول
على قسمين لانه اما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس في عرف المنطقيين
واما بالعكس وهو الاستقراء واما الثاني فلا يمكن الاستدلال باحدهما على الاخر
الا اذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما فيستدل بثبوت الحكم في احدى الصورتين
على ان المناط هو المشترك ثم يستدل بذلك على ثبوته في الصورة الاخرى
وهو القياس في عرف الفقهاء وهو في الحقيقة مركب من القسمين الاولين ثم القياس
بالمعنى الاول على خمسة اقسام احدها ان الحكم بلزوم شيء لشيء فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم ولا يلزم من عدم الملزوم عدم
اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم وثانيها التقسيم
بالمنحصر الى قسمين فانه يلزم من رفع ايهما كان ثبوت الاخر ومن اثبات
ايهما كان ارتفاع الاخر وثالثها اذا حكمنا بثبوت الالف لكل ما ثبت له
الباء او بانتفاء الالف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم

حكما

اولبعضه حكما بثبوت الالف او انتفائه لكل الجيم اولبعضه وربعهما اذا
بان الالف ثابت للباء ومسلوب عن الجيم فان كان وقت السلب والايجاب
واحدا كفى ذلك مباينة الطرفين واما اذا لم يعين الوقت لم ينتج الا عند
اعتبار الدوام في احد الطرفين لان دوام احد النقيضين يوجب كذب الآخر
كيف ما كان وخامسها اذا حصل وصفان في محل واحد فقد التقافيه اما
في الخارج عنه وربما يحصل ذلك للالتقاء وربما لا يحصل فلاجرم كان اللازم
منه هو الحكم الجزوي وتفاصيل هذه المناهج مذكورة في كتبا المنطقيه يريد
ايراد جميع الحج مفصل بقول هو جزو هو في غاية الحسن والبلاغة وذلك انه
قسم الاستدلالات الى ثلثة اقسام قياس المنطقين والاستقراء وقياس
الفقهاء المسمى عند المنطقين بالتمثيل واخر القول في القسم الاول اما
الاستقراء فهو الحكم على كل بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة
سمي بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد اما زوج واما فرد
وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد
وهذا يقيني وان لم يكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال
ان يكون جزوي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهايم والسباع
كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربما يقع فيه تخلف في جزوي غير هذه الجزئيات
كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ واما قياس الفقهاء فظني
ايضا لا ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان علة ذلك الثبوت
هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت في الجار ان
يكون علية خاصة بتلك الصورة اعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطا فيهما

اما ان

اما ان ثبت ان علية الحكم عام حيث كان رجع هذا القسم الى القسم الاول اعني
الاستدلال بالكلي على جزوياته وصار ذكر الصورة يكون الحكم فيها ثابتا حشوا
لا تاثير له اصلا وانما يختص هذا بالفقهاء لانهم يكتفون بحصول الظن
ولا يستعمله جميعهم ايضا اما قوله هو بالحقيقة مركب من الاولين فلانه يستدل
فيه بجزوي على كلي كما في الاستقراء الا ان في الاستقراء لا يقتصر على جزوي واحد
ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزوي الاخر وذلك ايضا ليس يقينا فهو مركب
ثم الشبه الاولين وليس بهما ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى استثنائي
وهو الذي يكون اما النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل والى اقتراني وهو الذي
لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم الى متصلة ومنفصلة وفي المتصلة يحتمل ان
يكون التالي وهو اللازم اعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم ووجود
الحيوة فيستدل من عين الملزوم ومن عدم اللازم ولا يستدل من وجود
اللازم ولا من عدم الملزوم وقد اورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات
قليلة وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس
فينتج الاربع نتايج واما الاقتراني فلا بد في مقدمتيه جزو مشترك بينهما ومن جزو
خاص بكل واحدة منهما التيا سيا واذا القي المشترك ثبت الحكم المطلوب
بين الباقيين وهو النتيجة وينقسم الى اربعة اقسام لان المشترك اما ان
يكون محكوما به في احديهما محكوما به احديهما محكوما عليه في الاخرى واما محكوما
به فيهما واما محكوما عليه فيهما والاول ينقسم الى ما يكون المشترك محكوما به في المقدمة
التي يكون الباقي من جزويها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكل الاول الى ما يكون
بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا ولا يورد في اكثر الكتب لبعده عن الطبع
واما اذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا ثانيا واذا كان محكوما عليه فيهما

يسمى شكلا ثانيا والعمدة هو الاول وينتج منه اربعة ضروب لان المقدمة التي تشتمل
على المحكوم عليه في النتيجة يجب ان يكون موجبة كلية او جزوية والاخرى يجب ان
يكون كلية موجبة او سالبة والنتائج اربع موجبة كلية وسالبة كلية وموجبة جزوية
وسالبة جزوية وقد اورد ذلك في الفاظ قليلة في غاية الايجاز والثاني اورده
على سبيل الاختصار والمنتج منه اربعة ضروب ايضا ولا بد من ان يتالف من موجبة
وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية ولا ينتج الا سالبة متباينة
الباقيين بعد الغاء المشترك واشترط فيه ان يكون وقت التباين واحدا
او يكون احد المتباينين دايم الحكم فيكون المتباينان كطرفي النقيض والنتائج
يكون اما سالبة كلية واما جزوية والثالث ايضا اورده على سبيل الاختصار
ويجب فيه ان يكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحديهما
والمنتج منه ستة اضرب كلها جزوية اما موجبة اما سالبة وعبر عن الجزوية بقوله
بنفي المحكوم به والمحكوم عليه في كل محل وفي خارج ذلك المحل في ربما لا يلتقيان
واما الشكل الرابع فلم يذكره اصلا وتفاصيل ذلك يستدعي كلاما طويلا
الركن الثاني في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا او معدوما
فههنا ثلث مسايل المسئلة الاولى في احكام الموجود الاول تصور الوجود
والعدم بديهي لان ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين وما يتوقف
عليه البديهي اولى ان يكون كذلك ولان العلم بالوجود جزء من علمي باني موجود
واذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك اقول هذا لازم
من مذهبه وهو ان التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير لازم
على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق ههنا هو الذي ذكره وما عرض
به عليه فيها من ظاهر الفساد   الثاني ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع

منا

منا الى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والاقرب انه ليس كذلك
لنا انه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قايما بما ليس بموجود
وتجويزه يفضي الى الشك في وجود الاجسام اقول لو كان الوجود عرضا
ومحله ليس بموجود لكان تجويز ذلك يفضي الى الشك في وجود الاجسام
لكن ليس كذلك فان محل الوجود امر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار
اللاوجود ولا مع الاعتبار احدهما ثم اذا اخذ ذلك الامر مع الوجود لا…
وان يكون بينهما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون احدهما حالا والاخر محلا
وان كان المصنف يريد ان تلبس الاعراض والاجسام على الوجود
والماهية اللذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي ان يكون المقابلة مطابقة
وذلك بان نقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالا ما قايما بما ليس بموجود
ابهما ليس بذلك الحال لكانت الاعراض الباقية قايمة بما لا يدخل
تلك الاعراض وهو في مفهومه لا بما يكون موجودا   احتجوا بان المقابل
للنفي واحد والا لبطل الحصر العقلي فيجب ان يكون الاثبات الذي هو في مقابل
النفي واحدا ولانه يمكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وهو مورد التقسيم مشترك
بين القسمين ولانا اذا علمنا وجود شي فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد
كونه جوهرا او عرضا وذلك يقتضي ان الوجود امر مشترك بينهما الجواب عن الاول
ان مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين
القسمين وهذا لا يدل على ثبوت امر عام وعن الثاني ان مورد التقسيم
الوجوب والامكان هو الماهية والمعنى ان بقاء تلك الماهية اما ان يكون
واجبا او لا يكون وعن الثالث انه يقتضي ان يكون للوجود وجود اخر ويلزم
التسلسل اقول في الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس…

جوابا عن الاول لان ذلک لا ینافی الاول بیانه ان ارتفاع یقابل التحقق وارتفاع
یقابل التحقق والارتفاع المطلق المحمول علیهما وعلی غیرهما امر مشترک
ومقابل التحقق مشترک یصح الحمل علی کل تحقق خاص باحدهما وتغیرهما ونحن
لا نعنی باشتراک الوجود الا ذلک التحقق المطلق لا هذا التحقق ولا ذاک
التحقق وقوله فی الجواب الثانی لیس جوابا عن قوله الموجود ینقسم الی واجب
وممکن فان الذی فسره به مورد تلک القسمة فی قوله وهو ان بقاء تلک الماهیة
الخاصة اما ان یکون واجبا او لا یکون هو الوجود فان البقاء هو استمرار الوجود وکانه
یقول استمرار وجود تلک الماهیة کذا وکذا ولو لا ان استمرار الوجود مشترک بین
الواجب وغیره لما صحت هذه القسمة وقوله فی الجواب الثالث ایضا لیس
بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا یتصور اشتراک وجود ثالث بین الوجود وبین الجوهر
العاری عن الوجود والا وجود حتی اذا تغیر فی التصور وتبدل احدهما بالآخر
بقی ذلک الوجود المشترک ولزم منه ان یکون للوجود وجود آخر المسئلة
الثانیة المعدوم ان یکون ممتنع الثبوت ولا نزاع فی انه نفی محض واما ان یکون
ممکن الثبوت وهو عندنا وعند ابی الهذیل وابی الحسین البصری من المعتزلة
نفی محضا خلافا لباقیهم ومحل الخلاف انهم زعموا ان وجود السواد زائد علی
کونه سوادا ثم زعموا ان تجوز خلو تلک الماهیة عن صفة الوجود اقول اعترف بهذا بان
المعدوم مشترک بین الممتنع والممکن ویلزمه من ذلک اشتراک مقابله بین الواجب
والممکن وینبغی ان یعلم ان القائلین بان المعدوم شیء یفرقون بین الموجود والثابت
وبین المعدوم والمنفی ویقولون کل موجود ثابت ولا ینعکس ویثبتون واسطة
بین الموجود والمعدوم ولا یجوزون بین الثابت والمنفی واسطة ولا یقولون
للممتنع معدوم بل یقولون انه منفی ویقولون للذوات التی لا یکون موجودة ثابتة

وللصفات

وللصفات التی لا تعقل الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هی واسطة
بینهما والبصریون من مشایخهم کابی علی وابی هاشم والقاضی عبد الجبار واتباعهم یقولون
بان الذوات فی العدم جواهر واعراض وابو القاسم البلخی والبغدادیون یقولون
بانها اشیاء والفاعل یجعلها جواهرا واعراضا لنا ان وجود السواد
غیر کونه سوادا علی ما مر فیمتنع ان یکون سوادا عند عدم الوجود ولان الذوات
المعدومة مشترکة فی الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباینة بخصوصیاتها النوعیة
وما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز فثبوت تلک الذوات زائد علی ماهیاتها
المخصوصة فهی حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلف اقول
اما الحجة الاولی فقد مر الکلام فیها واما الثانیة بالزام اشتراک الثبوت حالة
العدم فهم معترفون به وقوله فهی حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت جوابه
انا فرضناها معراة عن الوجود لا عن الثبوت ولا یقولون لما به الامتیاز ثابتا بل انه کان
ولا بد فهو اذا خلی حال ولان عدد الذوات المعدومة قابل للزیادة
والنقصان فیکون متناهیا والخصم لا یقول به اقول انهم یقولون الزیادة والنقصان
یقتضیان التناهی فی الموجودات لا فی المعدومات ولان الذات
ازلیة فلا یکون مقدورة والوجود حال فلا یکون مقدورا عندهم واذا لم یقع
الذوات ولا الوجود بالفاعل کانت الذوات الموجودة غنیة عن الفاعل اقول
هم یقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زائد علیها کالترکیب الذی هو زائد
علی الاجزاء وهو بالفاعل ولا یلزم کون الافراد غنیة کون المرکب غنیا عنه
ولان السواد المعدوم اما ان یکون واحدا او کثیرا فان کان واحدا
فالوحدة ان کانت لازمة للماهیة امتنع زوالها فوجب ان لا یتعدد فی الوجود
وان لم یکن لازمة فیفرض ارتفاعها لان کل ما کان ممکنا لا یلزم من فرض

ارتفاعه محال واذا زالت الوحدة حصل التعدد ولا يتحقق الا اذا تباين الشيئان
بالهوية ثم ما به التباين ان كان من لوازم الماهية وكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا
خلف وان لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز
ذلك جاز ان يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة معدوما محضا وذلك
عين السفسطة اقول لهم ان يقولوا السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة وايض
ان كان معدودا فالتباين ليس من لوازمها ولكن لا يجب ان يكون كل ما لا يكون لازما
للماهية زايلا ولا يكون المعدوم موردا للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة
احتجوا بامرين الحجة الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم
ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلثة اوجه اولها ان المعدوم معلوم وكل معلوم
متميز اما ان المعدوم معلوم فلان طلوع الشمس غدا معلوم لنا وهو معدوم
والحركة التي يمكن فعلها كالحركة الى التيمن والى الشمال والتي لا يمكن فعلها كالطيران
الى السماء معلوم مع انها معدومة واما ان المعدوم متميز فلانا نميز بين
الحركة التي نقدر عليها والتي لا نقدر عليها ونميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها
وكذلك نحكم على احدى الحركتين بانها توجد غدا وعلى الاخرى بانها لا توجد
ولا معنى للتميز الا هذا وثانيها انه قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق
السماء والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلو
لا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض والا لاستحال ان يتيقن انه يصح مني فعل
هذا ولا يصح ذلك وثالثها ان الواحد منا قد يريد شيئا ويكره شيئا اخر فان
كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود
لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر مكروها فثبت بهذه الوجوه الثلثة
ان المعدومات متميزة واما ان كل متميز ثابت فلانا لا نعني بالثابت الا كونه

هذه

هذه الماهيات في انفسها متعينة ومن المعلوم بالضرورة ان امتياز هذه الماهية
عن تلك لا يحصل الا بعد تحقق الماهية وتحقق تلك الاخرى فعلمنا ان هذه الماهيات
متحققة في العدم الحجة الثانية ان المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولا يجوز ان يكون
الامتناع وصفا ثبوتيا والا لكان الموصوف به ثابتا ويكون الممتنع الثبوت
واجب الثبوت هذا خلف واذا لم يكن الامتناع ثبوتيا كان اللاامتناع
ثبوتيا ضرورة انه لا بد في المتقابلين من كون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا والموصوف
بالوصف الثبوتي ثابت فالمعدوم الممكن ثابت والجواب عن الاول لا نسلم
ان كل معدوم ثابت والذي احتجوا به عليه معارض بامور اربعة اولها انا
نتصور شريك الله تعالى ونحكم عليه بالامتناع ولولا انا تصورناه وتميزه عما عداه
لاستحال الحكم عليه بالامتناع لان ما لا نتصوره لا يمكن الحكم عليه وثانيها انا نتصور
بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المتخيلات عن بعض
مع انها غير ثابتة في العدم لان الجبل الياقوت عبارة عن اجسام قامت بها
اعراض وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم
لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرر ماهية الجبل
من حيث انه جبل حال العدم وثالثها انا نتصور وجودات هذه الماهيات
قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض فانا
كما نعقل امتياز ماهية الحركة يمنة عن ماهية يسرة قبل دخولهما في الوجود كذا
نعقل امتياز وجود احدى الحركتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود
فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها في العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه
الوجودات تحققها في العدم وهو باطل بالاتفاق ولان الوجود مناقض للعدم
والجمع بينهما محال ورابعها انا نعقل ماهية التركيب والتاليف قبل دخولها

في الوجود وهذه الماهية يمتنع تقررها في العدم لان التاليف عبارة عن اجتماع الاجزاء
وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتقرر حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك
استحال ان يتقرر ماهية التاليف حال العدم ثم انا نتصورها قبل وجودها ونميز
بينها وبين ساير الماهيات وذلك نعقل الهيئة المتحركية والساكنية قبل حصولهما مع انهما
من قبيل الاحوال ولا حصول لها في العدم فثبت بهذه الوجوه ان التميز الذهني لا يستدعي
تحقق الماهيات خارج الذهن اقول حاصل ما اورده من حججهم على ان المعدوم ثابت
هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على عدم الثبوت واثبات التميز في العلم والقدرة
والارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة وادعا ان
التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي الحجة الثانية بان الامكان تقابل الامتناع
والامتناع غير ثابت فمقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم فانهم لا يقولون
بثبوت الامكان والامتناع وتقابلهما وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز
في الممتنعات والممكنات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية وهم
لا يقولون بثبوتها ثم ذكر ان هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبوتا خارجيا
ثم انك اذا اردت تضيق الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم
معلوما ان عنيت به وذلك القدر من الامتياز الذي نجده في تصور الممتنعات
والمركبات والاضافيات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرر الماهيات في العدم
بالاتفاق وان عنيت به امرا وراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة
عليه فانا من وراء المنع في المعاني اقول هذا تاكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق
بين ما يقربه ويدعي ثبوته وبين ما لا يقربه من المعدومات المتميزة في الذهن
اما قوله المعدوم ومعلوم والمقدور متميز فضعيف لان المقدور
اما ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه اثر لان

اثبات

اثبات الثابت محال واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورا وان لم يكن
ثابتا كان ذلك اعترافا بان المقدور غير ثابت وح لا يمكنهم الاستدلال
بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت
اقول انه يقول اثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفا
بالوجود الذي هو امر وراء الثبوت وانت ما ابطلت ذلك فان قلت الم
اعلم ان الوجود هو الثبوت بالبديهة فلم لم يقل في اول الباب ان دعواكم
بان المعدوم شي باطل بالبديهة ويستريح من هذا التطويل والجواب عن الحجة
الثانية ان المحكوم عليه بكونه ممكنا اما ان يكون ثابتا في العدم او لا يكون والاول
باطل لان عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية
فلا يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كان الامكان وصفا ليس
بثابت في المعدومة لا يمكن الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم
اقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا لكان لهم ان يقولوا امكان
الثابت في العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ولا يلزم من ذلك خروجه
عن الذاتية بل الشيء من حيث يحصل له صفة بعد ان لم يكن وايضا لا يلزم من حمل
المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن والا لكان كل ممكن ثابتا بل موجودا عندك

تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات زعم ابو يعقوب
الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي
وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد
وتلامذته ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان
وحقايق وان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة
واتفقوا على ان تلك الذوات متباينة باشخاصها واتفقوا على ان الثابت

الممكنات
من كل نوع من تلك المعدومات غير متناه واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان
ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجي
فانا نعقل المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين
معا الخارجي والذهني نص ابن سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفا
على انه لا يجوز ومنهم من يجوزه واتفقوا على ان تلك الماهيات لا يوصف بانها
واحدة او كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد فاذا
اعتبرنا السواد فقط ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة وان فقد
اعتبرنا مع السواد غيره وذلك مناقض قولنا لم يعتبر الا السواد بل الماهية لا ينفك
عن الوحدة والكثرة واتفقوا على ان الماهية غير مجعولة قالوا لان ما بالغير يجب
ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم عند ارتفاع
ذلك الغير ان لا يبقى السواد سوادا لكن القول بان السواد لا يبقى سوادا محال
لان المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا بد من تقرره
عند حصول المحكوم به فيلزم ان يكون السواد حال ما لا يكون سوادا وهو محال
واما المعتزلة فقد اتفق القايلون بالذوات المعدومة على انها باسرها
متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس الا بالصفات ثم
اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى انها موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم
منها ان الذوات الجوهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة
بصفة السوادية وهلم جرا وزعم ابن عياش ان تلك الذوات معراة عن جميع
الصفات والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القايلون بالصفات زعموا
ان صفات الجواهر اما ان يكون عايدة الى الجملة وهي الحيية وكل ما يكون مشروطا
بها او الى الافراد وهي اما في الجواهر واما في الاعراض اما الجواهر فقد اثبتوا له

صفا

صفا اربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي الجوهرية والثانية
الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث
الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة
المعللة بالمعنى ثم قالوا وليس للجوهر الفرد صفة زايدة على هذه الاربعة فليس
بكونه اسود وابيض صفة وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة واما الاعراض
فالصفات العايدة الى الجملة غير معقولة فيها واما العايدة الى الافراد فلها الصفة
الحاصلة حالتي العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود وصفة الوجود
فهذا هو المذهب الذي استقر جمهورهم عليه وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وابن رشيد وابن متويه منهم من خالف هذا التفصيل في مواضع احدها
ان ابا يعقوب الشحام وابا عبد الله البصري وابا اسحق بن عياش زعموا
ان الجوهر هو التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات
الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب ابي
يعقوب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في حيز وذهب ابو عبد الله الى
ان الشرط في كون المتحيز حاصلا في الحيز هو الوجود فالجوهر قبل الوجود موصوف بالتحيز
لكنه غير حاصل في الحيز زعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم كما يمنع اتصافه بالتحيز
يمنع اتصافه بالجوهرية فلهذا اثبت الذوات خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا
في ان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة فالكل انكروه الا ابا عبد الله البصري
فانه قال به وثالثها اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام
حال العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال به ورابعها اتفقوا على ان بعد العلم
بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك في انه هل هو
موجود ام لا الى ان نعرف ذلك بالدليل لانهم جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة

لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بالصفة العالمية والقادرية كونه موجودا خلافا لبعض
من دلائله منفصل واتفق الباقون من العقلاء على ان ذلك جهالة وانا لزم ان
لا يعرف وجود الاجسام المتحركة الا بالدليل هذا نقل المذهب وليس فيه موضع
بحث والقايلون بان الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بها غير مهدعه بل قالوا اذا
فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة يلحقها بعد فرضنا
تلك الماهية وقول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس
كذلك الا انهم لا يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير فاعل ولما
جعلوا الذوات متساوية في الذاتية احتاجوا الى اثبات صفات الاجناس
والا فكان الكل نوعا واحدا والاعراض المشروطة بالحيوة هي الاعتقادات
والظنون والانظار والعدر والشهوات والنفارات والالام واللذات والارادات
والكرامات وهي مع الحيوة عشرة والموت عند ابي علي ايضا منها والتحيز الصفة
المختصة بالجواهر التي لاجلها تحتاج الى حيز ونقيضها الجوهرية وهي مشروطة بالوجود
اما الكاينة المعللة بالحصول في الحيز لكون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او متفرقا
وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود
والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل والاعراض يدل التحيز والحصول في الحيز صفة
واحدة لاجلها تحتاج الى المحل هذا لكل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة
لكنها قليلة الفايدة فلنعرض عنها المسئلة الثالثة الذي يقول به انه لا واسطة
بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضي وامام الحرمين منا وابي هاشم واتباعه من المعتزلة
فانهم اثبتوا واسطة سموها الحال وحدوها بانها صفة الموجود لا يوصف بالوجود
والعدم لنا ان البديهة حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقيق بوجه ما اولا
يكون والاول هو الموجود والثاني المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان

يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرناه فربما حصلت الواسطة على ذلك التاويل
ويصير البحث لفظيا اقول القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس
له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين
الثبوت والنفي واسطة لكنهم يقولون ان الموجود اخص من الثبوت والموجود
كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة
لا يكون لها ذات لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هيهنا ذهبوا الى
القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات والشي كل ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال
وبالصفة كل ما لا يعلم الا مع الغير وكل ذات اما موجودة او معدومة فالمعدوم
يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة كصفات
الاجناس عند من يثبتها للمعدومات والحد الذي اورده يخيل عندهم بذلك
والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ واحتجوا
بامرين الحجة الاولى قد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات
ولا شك في ان الموجودات متخالفة بماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فوجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما او موجودا
او لا معلوما والاول محال لان الموجود به مناقضه للمعدوم والشي لا يكون
عين نقيضه والثاني محال لان الوجود لو كان موجودا لكان مساويا في الموجود
للماهيات الموجودة ولا شك في انه يخالف لها بوجه ما وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة
لخصوص ماهية الوجود التي به الامتياز فيكون للوجود وجود اخر ويلزم التسلسل
وذلك محال فثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم اقول هذه حجة عملها الامام من غير
الا بر صوابه فان الموجود والمعدوم عندهم ليسا متقابلين فان طرفي النقيض

ليس
لحصر القسمة الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس
بموجود ولا معدوم فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية والتي لا يكون غير النقيضة
لا يوافق اصولهم والصواب ان يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات
الموصوف بالوجود ولا يكون غير موصوف بها والوجود لا يكون موجودا لان الصفة
لا يكون لها ذات موصوف بالوجود الحجة الثانية الماهيات النوعية مشتركة
في الاجناس وهو يوجب القول بالحال اصطلاحهم في الجنس والنوع على
عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والاخص جنسا فان النوع
في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل اشتركا بيان الاول من وجوه احدها ان
السواد والبياض في اللونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم لانا لو سمينا السواد
والحركة باسم واحد ولم يضع للسواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة ان
بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ولذلك كان الاشتراك
اللفظي لا يكون مطردا في اللغات باسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل
العقلاء وثانيها ان المعلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة ثم انا نحد العلم
بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم بالمحدث والعلم بالجواهر والعلم بالعرض
والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العلمية وصف مشترك فيه بين هذه
الماهيات المختلفة وثالثها انا نقول الممكن اما جوهر او عرض فلولا ان العرضية
وصف واحد والا لم يكن التقسيم منحصرا بيان الثاني انه اذا ثبت ان هذه
الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه اخر فالوجهان اما ان يكونا
موجودين او معدومين او لا موجودا ولا معدوما والاول باطل والا لزم
قيام العرض بالعرض والثاني ايضا باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه الامور
ليست اعداما صرفة فبقي الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الكلام

ونقول
في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه ام لا فقد تقدم والان تساعد عليه
لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان موجودا لكان مساويا للماهية
الموجودة في الموجودة ومخالفا لها في خصوصيتها ويلزم التسلسل قلنا التسلسل
انما يلزم لو اشتركا في وصف ثبوتي واختلفا في وجه آخر ثبوتي اما اذا كان
الاختلاف في امر عدمي لا يلزم التسلسل بيانه ان الوجود يشارك الماهية الموجودة
في الوجودية ويخالفها بقيد عدمي وهو ان الوجود وحده وان كان موجودا
ليس معه شيء آخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكن لها مع المسمى
الوجودية امر آخر وهو الماهية واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يكون الموجود
موجودا بوجود آخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا التقدير سقط
التسلسل ثم قالت النفاة حاصل ادلة مثبتي الاحوال على اختلافها راجعا
الى حرف واحد وهو ان الحقايق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها
وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ثم اثبتوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم
فاثبتوا الواسطة قالوا وهذا يقتضي ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية
لان هذه الاحوال التي اثبتوها لا شك انها متخالفة في خصوصياتها ومتساوية
في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال اخرى
الى غير النهاية اجاب المثبتون من وجهين بالاول وهو الذي عليه تعويل
الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثاني التزام التسلسل
فقالت النفاة اما الاول فضعيف جدا لان كل امرين يشير العقل اليهما
فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا يكون والاول هو المثل
والثاني هو المخالف فعلمنا ان المعقول باثبات امرين لا يوصفان
بالتماثل والاختلاف جهالة واما الثاني وهو التزام التسلسل فباطل

لانا متى جوزناه احتمل لان انسد علينا باب ابطال حوادث لا اول لها فانسد
باب اثبات الصانع القديم وكل ذلك حبالة هذا المحصل لكلام الفريقين
والذي اقوله ان هذا الالزام غير وارد على القائلين بالحال لانا لما بينا ان
السواد والبياض مثلا يشتركان في الموجودية ويختلفان في السوادية والبياضية
وعلمنا ان مابه الاشتراك ومابه الامتياز لا يجوز ان يكون سلبيين لا جرم
اثبتنا امرين ثابتين احدهما كونه سوادا والاخر وجوده اما الوجود والسوادية
فهما مختلفان لتحققهما ويشتركان في الحالية لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لانه
لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا كان الاشتراك
واقعا في وصف سلبي لم يلزم ان يكون الحالية صفة قائمة بالوجود فلم يلزم
ان يكون للحال حال فقد ظهر اندفاع هذا الالزام عنهم مع ان الاولين
والاخرين من مثبتي الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه والحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والجواب عن الحجة الثانية ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مابه الاشتراك ومابه الامتياز موجودين قوله يلزم قيام
العرض بالعرض قلنا هذا اقرب الى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود
والمعدوم وتعويل السعادة في دفع هذه الحجة على الزام ان يكون للحال حال
وقد عرفت ضعفه الصفات المشتركة لا تخلو اما ان تكون ثبوتية او لا تكون
والثبوتية لا تخلو اما ان تكون داخلة في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات
او لا يكون والداخلة تكون كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض فيكون
هو جزء من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا قائما بالمركب
فلا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام العرض بالعرض وغير الداخلة
يكون كالعرض الذي يوصف بالسواد والحركة والعرض هو عارض لهما غير داخل

في

في مفهومهما وعروض الشيء للشيئين لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون
صفة مشتركة عارضة للمختلفين قيامها الا بدليل واما الصفات السلبية وهو غير
ماسه ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض واما رسف قول المثبتين
ان الحال لا توصف بالتماثل والاختلاف فليتم الرد عليهم لانهم يقولون
المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد
والحال ليست بذات ولا ذات ذات فلا توصف بالتماثل والاختلاف وبيانه
ان الذات هي ما تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد فكيف يكون المدرك
من كل حال هو المدرك من حال اخرى اذ كان كل حال تدرك مع شيء اخر والمشترك
ليس يدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر
او ليس من انتم علم كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور منهما واحدا
او لا يكون والحال ليس بامر يشير العقل اليه اشارة لا يكون غيره معه اما دفع
صاحب الكتاب الالزام عن مثبتي الاحوال بان الحال صفة سلبية لا يقتضي
اشتراك امر ثبوتي بين الاحوال فليس بدافع عنهم لانهم لا يقولون بان الحال
سلب محض بل يقولون انها وصف ليس بموجود ولا معدوم والمستحيل عندهم
ليس بموجود ولا معدوم مع انه ليس بحال فاذن الحال يستعمل عندهم على معنى
غير سلب الوجود والعدم يختص تلك الامور التي يسمونها احوالا ويشترك الاحوال
فيه وكونها غير مدرك بالانفراد لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف وقد ظهر
ان ذلك الدفع منهم لم يكن مخلصا لذلك الثناء على نفسه وللعلامة
في هذا الباب طريق اخر وجوابهم قالوا الاجناس والفصول التي بها تتقوم
الانواع البسيطة في الخارج موجودات في الاذهان لا في الاعيان فقيل لهم
الحكم الذهني ان كان مطابقا للخارج عاد كلام مثبتي الحال والا فهو جهل ولا عبرة به

الاجناس والفصول ليست لعان انما هي تصورات مفرده ولا تحتمل
فيها لا تستعمل على الحكم بمطابقة الخارج ان يكون مطابقا والا لكان جهلا وذلك
ان الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا تعتبر المطابقة
ولا خلافها بل يعتبر فيما له الاجناس وفصول ان يكون فيها حيثيات يمكن للعقول
تعقل الاجناس والفصول منها ولذلك سلبنا عن واجب الوجود لامتناع ان
يكون فيه حيثيات وليس معنى الاشتراك الا ان المعقول من احد المشتركين هو المعقول
من الاخر فيما اشتراكا فيه لا ان يكون شئ واحد في الخارج موجودا في شيئين معا او
نصف منه في كل واحد منهما او خارجا عنهما وهما متصفان به التفريع
على القول بالحال قالوا ثبوت الحال للشئ اما ان يكون معللا بموجود قايم بذلك
الشئ كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو
الحال المعلل والثاني هو الحال الغير المعلل واتفقوا على ان الموجودات متساوية
في الذوات وتختلف بهذه الاحوال اما الوجود فزعم مثبتوا الحال منا انه نفس
الذات وزعمت المعتزلة انه صفة والقول باثبات كون المعدوم شيئا بناء على هذا او الذي
اختاره تفريعا على القول بالحال ان ذلك باطل لان الذات لو كانت مشتركة
فذلك الوجه هو الذات على ما يقوله اصحابنا او غيره على ما يقوله المعتزلة يصح على
كل واحد منهما ما يصح على الاخرى ضرورة استواء المتماثلات في كل اللوازم
فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا وبالعكس الذي
اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو ان الذوات لو كانت مشتركة
لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا فوجب ان تكون الحيوانية المشتركة
بين الانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا هو جوابهم عما اختاره واورده
عليهم ولان اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة ان كان لا لامر فقد

ترجح

ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال وان كان لامر فذلك الامر ان كان
ذاتا عاد البحث في اختصاصها من بين ساير الذوات بصفة المرجحة وان لم يكن
ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث في اختصاص تلك الذوات بها اما اذا
جعلنا على الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع الاشكال لان الاشياء
المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد اما الاشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم
لهم ان يقولوا لو يلزمكم في الاجناس والفصول والمشخصات ذواتا
والحيوان والانسان لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية جزء الماهية ولا نقضها
فان اللوازم انما يلزم بعد تقوم الملزومات وايضا مذهب كثير من المتكلمين ان
المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح فاذن يجوز ان الله تعالى خصص
بعض الذوات بصفات من غير ترجيح هذا على قولنا فانا نقول ان الصفات
لا توجد الا مع الوجود وايضا لم اعرفت انه لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك
تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفة عدمه واصحاب هذه المذاهب
لما فرقوا الذوات بما يصح ان يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بان الذوات مشتركة
والحق ان صحة ان يعلم ويخبر عنه من لوازم الذوات او عوارضها لا نفسها
تقسيم الموجودات الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله او لا ان
يكون ممكن الثبوت لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوي
ساير الموجودات في اصل الوجود ويخالفها في الوجوب وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ولانا ندرك التفرقة بين قولنا الموجود
واجب وبين قولنا الموجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق
واذا ثبت ان الوجوب غير الوجود فنقول اما ان لا يكون بينهما ملازمة او
يكون والاول محال ولا يصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك

ذلك الوجود عن الوجوب وذلك مح لان الوجوب نعت الوجود يستحيل حصول النعت
بدون المنعوت واما الثاني وهو ان يكون بينهما ملازمة لان الملح ان يكون كل
واحد منهما مفتقرا الى الاخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما
للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف اقول لو كان الوجود المشترك يدل
على الموجودات بالتواطؤ لزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل وجود
مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليها بالتشكيك والمعاني المشتركة على
سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشي استلزام غير ذلك البعض لذلك
الشي مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشي وساير الانوار لا تقتضيه لكون النور
مشتركا بين نورها وساير الانوار بالتشكيك   ولانه يلزم كون الوجوب معلولا
وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلة فيقبل هذا الوجوب وجوب اخر
لا الى نهاية وهو مح اقول لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق ان الوجوب
والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد المتصورات الى
الوجود الخارجي وهي في انفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست
بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي يسنده اليها او معلولا لها كما
ان التصور لزيد وان كان معلولا لمن تصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له
وكون الشي واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود
الخارجي لزم في عقله المعلول هو الوجوب ومحال ان يكون الوجوب مستلزما
للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقرا اليه فلو كان الوجود
مفتقرا اليه لزم الدور وهو محال ومحال ان يكونا معلولي علة لان تلك العلة
اما ان يكون موصوفة بهما او موصوفة لهما او لا موصوفة ولا صفة والاول محال
والا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علة لهما لكن ما ليس بموجود معدوم فالمعدوم

على

علة للوجود والوجوب هذا خلف والا انه يلزم كون الوجوب معلولا وهو محال
على ما تقدم والثاني مح ولا عاد الاشكال في كيفية ذلك اللزوم والثالث مح
لانه يلزم ان يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرا الى علة منفصلة هذا خلف
هذا كله انما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين
وذلك مح اقول لا نبقي الوجوب سلبي لانا نقول انه تاكيد الوجود والشي
لا يتاكد بنقيضه ولانه نقيض اللاوجوب الذي هو عدمي لكونه محمولا على العدم
فيكون وجوديا سلمنا كونه سلبيا لكن يستحيل ان يكون المقتضي للوجود هو الوجوب
لامتناع العدم مقتضيا للثبوت ولا بالعكس والا لكان كل موجود واجبا والجواب
انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم
اذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه ان يكون نقيضا للوجود فان السلبي هو سلب شي
عن شي وسلب الشي عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه وايضا ان كان الوجوب
واللاوجوب نقيض يعني نقيضان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك
وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب
حملا كليا لانه من الجائز ان يكون نقيض ما هو وجوب عدميا ايضا فان الممكن العام
والممتنع عدمي فلا يجب ان يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل
بعضه وجودي وبعضه عدمي وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه
غلط فاحش على ما سنذكره على انه نسي ههنا معنى النقيض مع شرايط المذكورة في
الكتب وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل ان يكون المقتضي للوجود
هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للثبوت جعل السلبي عدما وكثير
من الامور السلبية تقتضي امرا وجوديا كما سيجي بيانه وحكمه بان هذه الاعتراضات
مبنية على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح   خواص الواجب لذاته وهو عشرة

الشي الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره والجمع بينهما محال مسئلة الواجب لذاته
لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى جزوه وجزوه غيره وكل مركب محتاج الى غيره
وكل محتاج الى الغير ممكن لذاته ولا شي من الممكن لذاته بواجب لذاته مسئلة الواجب
لذاته لا يتركب عنه غيره والا لكان بينه وبين الجزو الاخر من المركب علاقة والواجب
لذاته لا علاقة له بالغير لا ادري الشي يعني بهذه العلاقة فان الواجب له علاقة
العلية والمبداية بالغير فان اراد بالتركيب الانضمام الى الغير فى مثل قولنا الموجودات
باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جايز وان اراد ان
يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما فى الممتزجات فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره
مسئلة الواجب لذاته لا يكون وجوده زايدا عليه لان ذلك الوجود ان كان
مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا الى
المؤثر ذلك المؤثر ان كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان
تلك الماهية وهي حال ايجابها ذلك الوجود اما ان يكون موجودة او لا يكون والاول
محال لانها ان كانت موجودة بهذا الوجود لكان الوجود الواحد شرط نفسه وان كان
غيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام فى ذلك الوجود كالكلام فى الاول فلزم
التسلسل وان لم يكن موجودة فمحال لانا لو جوزنا كان المعدوم موثرا فى الوجود لم يمكنا
الاستدلال بفعله تعالى على وجوده ولان تاثير المعدوم فى الموجود باطل بالبديهة
الاعتراض عليه لم لا يجوز ان المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم عن حذف
الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها لان الماهية من حيث هي هي لا موجودة
ولا معدومة وهذا كما قالوا فى الممكن فان ماهية قابلة للوجود ولا بشرط وجود اخر
والا وقع التسلسل ولم يلزم ايضا ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون
الشي الواحد فى الوقت الواحد موجودا معدوما معا ثم الذي يدل على ان واجب الوجود

وجوده زايد على ماهيته ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم
اقول هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدعيه فى ساير كتبه ولا شك ان الماهية من حيث
هي هي علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاثنين علة لزوجيتها اما كونه من حيث هي هي
علة للوجود والموجود فمحال لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود موجودا
وليس كذلك فى قبول الوجود فان قابل الوجود يستحيل ان يكون موجودا والا فيحصل
له ما هو حاصل له واما الاستدلال على كون وجوده زايدا على ماهيته بان وجوده معلوم
وماهيته غير معلومة فغير صحيح لان وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين
غيره وهو امر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم
هو موجوده الخارجي الخاص به القايم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره
والدليل على استحالة كون وجوده زايدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة
فيه بوجه فان كل كثرة محتاجة الى مبادي فمبدا المبادي لا يكون فيه كثرة بوجه
من الوجوه اصلا مسئلة الواجب لذاته لا يجوز ان يكون وجوبه زايدا
عليه اذ لو كان الوجوب مستقلا للوجود لكان الفرع اصلا للاصل وان كان
تابعا لزم ان يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب بالذات ممكنا
بالذات فيكون الواجب بالذات اولى بكونه ممكنا وايضا موجب ذلك
الوجوب انما يكون بوجود موثره على التقدير فيقبل هذا الوجوب وجوب اخر
لا الى نهاية فعورض بان الوجوب والامتناع كيفيات لانتساب الموضوعات
الى المحمولات وهي لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها اقول
جميع ما قاله فى الاستدلال والمعارضة مبني على كون الوجوب امرا موجودا عارضا
للواجب وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما اورده فى المعارضة فان
وجوب القضايا لا يكون جزء المحمولاتها ولا موضوعاتها يكون كيفية عقلية

لانتساب محمولاتها الى موضوعاتها والكيفية العقلية لا يكون منتسبة للامور الخارجية
بل يكون تابعة لها ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من الامور
الخارجية ممكنا وفي عبارة صاحب الكتاب سهو فان الواجب ان يقول كيفيات
لانتساب المحمولات الى الموضوعات

مسئلة الوجوب بالذات

لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان هو مغايرا لما به امتياز كل واحد منهما
عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز
فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا
خلف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الواجب كان الوجوب
معلول الغير هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية وكل واجب
فهو هو فما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا
ثبوتيا وهو باطل والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل
لما على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لساير
الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته واتصاف ماهيته
بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب الى غير النهاية وان لم
يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته هذا خلف
وايضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل على ما سياتي
ان شاء الله تعالى وايضا فهو معارض بما ان واجب الوجود مساو للممكن
في الوجود ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران ويعود التقسيم
المذكور في اول الباب وقد عرفت هناك انه لا جواب الا قولنا
الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك

اللفظ

اللفظ فقط اقول ان لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان
من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد بين ان كل مركب ممكن ثم قوله
بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير
هذا خلف فيه نظر لان الخلف لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما ان
كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لم يلزم منه كون
الهوية معلولا للغير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما يكون واجبة
بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون
الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض الذي عليه بكون
الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه نقيض اللاوجوب المحمول على العدم
فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب
لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون
الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد مر ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ
والمذهب الذي ذهب اليه اخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك
اللفظي لا ينبغي ان يذكر في هذه الحيوة فانه من غاية التحير لا يدري الى اي شيء ينادي الكلام
ولا يبالي بالتناقض ولا بالتزام ما لا يحصل من حيرته وكان من الواجب ان
يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه
اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فان كان
ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها امتياز كل واحد عن الاخر لا يمكن ان يكون داخلا
في المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج منضاف الى المعنى المشترك
فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ومتميز
عن الاخر وان كان في احدهما وهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه

لايكون وجيا لايقال الواجب لذاته هو المعنى بالمشترك فقط لانا عنينا ان المعنى
المشترك لايوجد في الخارج من حيث مشترك من غير تخصيص بل اشتراكه فانا
قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه ليس الاخر قلنا سلب الغير لا يتحصل
الا بعد حصول الغير وح يكون كل واحد هو بعد حصول الغير وكونه ممكنا وفيه
كفاية في هذا المطلوب   وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب
بغيره الاشتراك اللفظي والا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا ولان المعنى
المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير
هذا خلف وان كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير
معورض بان مسمى الوجوب يمكن تقسيمه الى الواجب بالذات فالواجب بالغير
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة وتقابل ان سيتدل على ان الوجوب
ليس وصفا ثبوتيا بانه لو كان ثبوتيا لكان اما ان يكون مقولا على الواجب
لذاته والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي او بالاشتراك اللفظي وهما باطلان
على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا   لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين
الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات مركبا لان
تعقل الوجوب بالذات لا يفتقر الى تعقل غير الذات اما الوجوب بالغير
فيفتقر تعقله الى اتصاف تعقل الغير الى تعقل الوجوب ثم لو كان الوجوب الذي
هو امر يحصل في العقل عند اسناد متصور الى الوجود الخارجي مركبا لم يلزم منه
تركب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به
محتاجا الى غيره وايضا الامتناع ايضا مشترك بين الامتناع بالذات
والامتناع بالغير ولا يحكم من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منفيا
محضا وقوله في الوجه الثاني المفهوم المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام

ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه نظر لانه لا يلزم منه الخلف فان
من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار
المركب والمعارضة التي اوردها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلاله
على كون الوجوب غير ثبوتي باطل لما مر   مسئلة الواجب لذاته واجب من جميع
جهاته اذ لو فرضنا اتصافه بامر ثبوتي او سلبي لا يكفي في حصوله ذاته لتوقف حصول
ذلك الامر له او انتفاؤه عنه على حضور غير خارجي او عدمه فذاته موقوفة
على حصول ذلك الحصول او الانتفاء والموقوف على الغير موقوف على
حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هذا
خلف وهذه الحجة لا تمشي الا مع كون الاضافات امرا وجوديا في الاعيان
هذه المسئلة هي المعترك بين المتكلمين والفلاسفة لانه يعني كون الواجب
واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون هذا وقوله اذا
فرضنا اتصافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح
لان توقف امر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب
بل لا يوجب الا توقف ذلك الامر على غير الواجب والاضافات والسلبيات
من الصفات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بها فاذن ليس مرادهم
من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع
جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير بكونه مصدرا ومبدا الا لكون
الغير صادرا عنه او متاخرا منه فان بين الاعتبارين فرقا   مسئلة
الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح لكانت وجوده موقوفا على عدم
سبب عدمه والموقوف على الغير ممكن الذات   الصواب فيه ان يقال
لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان

عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقف وجوده على عدم سبب عدمه
تعليل ماهية الشيء لذاته بعلة غير ذاته   مسئلة الواجب لذاته يجوز ان يعرض
له صفات سلبية مما ذاته فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط ونعوت
النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية ويكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث
هي هي وان كانت اذا اخذت مع الوحدة لم تبق واحدة   هذا ممتنع عند
الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدرا لاكثر من واحد وقوله
وساير النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها
والواحد لا يكون الا الذات مع انها مع الوحدة لا يكون ايضا واحدة ومع الصفات
كون كثيرة وهذا ليس مما ذهب اليه الحكماء ولا المتكلمون الا الاشاعرة كما سيجي
شرحه وقوله الوحدة حصة تلك الهوية فاذا اخذت مع الوحدة لم تبق
واحدة يجري مجرى قول من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع
علمه به اثنين فان الوحدة شيء يعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية
خواص الممكن لذاته مسئلة الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من
فرض عدمه من حيث هو هو محال فان قيل القول بالامكان ممتنع وجوه احدها
ان وجود السواد مثلا اما ان يكون عين كونه سوادا او غيره فان كان الاول كان
قولنا السواد يصح ان يكون موجودا وان يكون معدوما جاريا مجرى قولك
الموجود اما ان يكون موجودا او معدوما لكن قولنا الموجود يصح ان يكون موجودا
باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان واحدا
كان ذلك اضافة الشيء الى نفسه بالامكان وهو محال وان كان غيره لزم كون
الشيء الواحد موجودا مرتين واما قولنا الموجود يصح ان يكون معدوما فباطل
ايضا لانه متى حكم على امر بانه يصح اتصافه بامر فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف

مع الوصف بالموجودية مع الوصف والموجودية لا تعقل تقررها مع المعدومية
فيستحيل ان يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود واما ان كان الحق هو الثاني
كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن
ان يصير موصوفا بوصف الوجود وذلك لان الماهية اما موصوفية الماهية بالوجود
واي واحد من هذه الثلثة فرض الامكان وصفا له فذلك الموصوف بالامكان
اما ان يكون مفردا او مركبا وان كان مفردا كان الحكم عليه بالامكان يرجع
الى ان تلك الماهية المفردة يمكن ان يكون تلك الماهية ويمكن ان لا يكون فيعود الى
التقسيم الاول الذي ابطلناه وان كان مركبا عاد الكلام في ان الامكان
صفة لكل واحد من اجزايه او لبعض اجزايه اقول هذا الاشكال لو اضافه الى
ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان اليق وذلك ان القايل بكون
الوجود عين الماهية يريد بقول السواد يصح ان يكون موجودا ويصح ان يكون
معدوما ان من الممكن ان يحدث ما يسمى بعد حدوثه سوادا ويصح ان السواد
يعدم مطلقا واما عند من يقول بمغايرة السواد والوجود فليس يرجع حاصله
الا ان المعدوم يمكن ان يصير موصوفا بالوجود وهو معدوم فان صاحب الكتاب
يعرف عن قريب بان الماهية وحدها لا يكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة فالسواد من حيث هو السواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم
يمكن ان يصير موصوفا بالوجود معناه ان الماهية الموصوفة بالعدم يمكن ان
تزول عنها المعدومية ويحدث بعدها لها صفة الوجود وان السواد يمكن
ان يضاف اليها صفة الوجود وباقي الكلام خبط ظاهر   وثانيها ان
المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا
فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم اذا منع

حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال
العدم لا يقبل الوجود ولا يحصل امكان العدم والوجود واذا استحال الخلو عن
العدم والوجود وكان لكل واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالامكان محالا
ويمكن تقرير هذا السوال من وجه اخر وهو الممكن اما ان يكون قد حضر معه سبب وجوده
او لم يحضر وبالتقدير الاول يجب وبالتقدير الثاني يمتنع فيكون القول بالامكان
ممتنعا اقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما
ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود
او مع العدم وجوزه قسم اخر وهو ان لا يكون مع احدهما واما قوله فان كان
موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم فيقال له هذا مسلم اما في غير تلك الحال
فلم لا يقبل العدم وايضا ان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود اما
في غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود ليس حال الماهية اما حال الوجود او حال
العدم لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها
لا مع الغير يمكن ان يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط
المحمول وفي التقرير الثاني الذي قال فيه ان الممكن اما ان يحضر معه سبب
وجوده او لم يحضر ايضا فيه خلل لان لم يحضر يحتمل ان يحضر معه لم يحضر سبب وجوده
او لم يحضره ولا سبب وجوده ولا لم يحضر سبب وجوده الذي هو سبب عليه
فظهر ان الخلل في هذا الكلام كان بسبب ان القسمة لم يكن مستوفاة
وثالثها وهو ان الشيء لو كان ممكنا لكان امكانه اما ان يكون وصفا
عدميا او وجوديا والاول باطل لانه نفي الامكان الذي يصح حمله على
المعدوم والمحمول على العدم معدوم فيكون الا امكان عدميا فيكون
الامكان وجوديا ضرورة كون احد النقيضين وجوديا والثاني باطل لانه

ولكان

لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين احدهما انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا
لساير الموجودات في اصل الثبوت ومخالفا لها في خصوصية ماهية المسمى بالامكان
فيكون ثبوته زايدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا
لذاته كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن فالموصوف بالوجود
موجود فالممكن موجود ووجوده شرط القيام ذلك الامكان به وما كان شرط
لوجود ما كان واجبا لذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته فالممكن لذاته
واجب لذاته هذا خلف واما ان كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان
كان للامكان امكان اخر ولزم ان يكون امكان الامكان زايدا عليه ولزم
التسلسل اقول اما قوله في ابطال كون الامكان عدميا فمما سبق حاله وقوله
في الوجه الاول من ابطال كونه ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده
على سبيل الامكان وكان للامكان امكان اخر ولزم التسلسل ليس بحق لان
الامكان امر عقلي فمهما اعتبر العقل لامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان
امكان وانقطع عند انقطاع اعتباره وههنا نكتة سبق ان الحكمي وهو
ان كون الشيء معقولا لا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجود غير كونه آلة للعاقل
لا ينظر فيه حيث ننظر فيما هو آلة التعقل بل انما ينظر به مثلا للعاقل يعقل
السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي
بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة
اي يجعلها معقولا منظورا اليها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا
في محل هو عقله ممكن الوجود وبهذا الامكان هو كآلة للعاقل بها يعرف حال
الممكن في ان وجوده كيف يعرض الماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا
او غير موجود او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظر في وجوده او امكانه

او وجوبه او جوهرية او عرضية لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشي بل كان عرضا
في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته واذا تقرر هذا فالامكان
من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود وممكنا او غير ممكن
واذا وصف بشي من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان اخر فليتحقق
هذا حتى ينكشف جملة اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى امثاله ونزول
الحيوة التي عرضت له ويعرض لمن يتبع مقالته   وثانيهما ان المحدث
قبل وجوده ممكن الوجود لذاته فلو كان الامكان صفة موجودة لكان الشي حال
عدمه موصوفا بصفة موجودة وذلك محال اقول قد مر ان الامكان صفة للمتصور
المسند الى الوجود الخارجي والشي حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا
بالامكان   لا يقال الجواب عن الاشكال الاول ان ذلك انما يتوجه على من
يقول الشي حال وجوده ممكن الوجود او حال عدمه ممكن العدم فاما من يقول الشي
حال وجوده ممكن ان يصير معدوما في الزمان الثاني لا يلزمه هذا الاشكال وعن
الثاني انه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم
صدق قولنا الماهية التي احد اجزاء ذلك المجموع غير قابل للعدم وعن الثالث
ان الامكان وصف ثابت في الذهن لا تحقق له في الخارج وعلى هذا التقدير
لا يلزم ما ذكرت لانا نجيب عن الاول من وجهين احدهما ان نقول القول بالامكان
الاستقبالي محال لانا اذا حكمنا على الموجود في الحال بانه يمكن العدم في الاستقبال
فاما ان نقول امكان العدم الاستقبالي حاصل في الحال او نقول انه
لا يحصل الا في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال من حيث انه
في الاستقبال موقوف على الاستقبال وحصول الاستقبال في الحال محال فحصول
العدم الاستقبالي من حيث انه عدم استقبالي موقوف على شرط محال والموقوف

على المحال

على المحال محال فالعدم الاستقبالي ممتنع الحصول في الحال واذا استحال العدم
الاستقبالي في الحال استحال حصول امكانه في الحال ولان الامكان
ماهية نسبية اضافية والامور النسبية لا تتحقق الا عند تحقق المنتسبين واذا
استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال تحقق هذه النسبة بل لا يمكن حصوله
الا في الاستقبال فكان امكان حصوله حاصلا في الاستقبال في الحال فان
قلت انه وان كان هذا الشرط ممتنع الحصول في الحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال
ونحن انما المسامه هذا الامكان بالنسبة الى الاستقبال قلت الامكان نسبة
والنسبة لا توجد الا بعد وجود المنتسبين فاذا استحال اجتماع هذين المنتسبين استحال
تحقق هذه النسبة واما الثاني وهو ان يقال امكان العدم الاستقبالي لا يحصل
الا عند حصول الاستقبال كان ذلك حكما بالامكان على الشي بالنسبة الى زمانه
الحاضر لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا وهو يعود الاشكال الثاني
وان سلمنا الامكان الاستقبالي لكن الاشكال المذكور لا يندفع ان قولنا
انه في الحال يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال يقتضي امكان صيرورته
هوية محكوما عليها بالعدم فلو كانت هوية عين الوجود لكان ذلك حكما
باتصاف الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور اقول تصور الاستقبال
في الحال معقول والماهية لا من حيث هي موجودة او غير موجودة مسندة الى الوجود
الخارجي في الاستقبال او عدمها ليست بمتعذرة التعقل والامكان الاستقبالي
هو الذي يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد والنظر في ان امكان العدم
يحصل في الحال او في الاستقبال ليس نظرا في الامكان الحال من حيث
كونه امكانا بل فيه من حيث له صورة في العقل وهو حاصل في وقت التعقل
من حيث هو صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه

محال واما ان الامكان نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر
ان منتسبه حاصل في التصور متعلق بالاستقبال واما قوله في الوجه الثاني لابطال
الامكان الاستقبالي ان كان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند حصول الاستقبال
فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال
باقي كلامه معلوم الفساد بما مر   وعن السوال الثاني ان شرط كون الشيء
قابلا للشيء كون القابل خاليا عما ينافي المقبول فاذا كان وجود الماهية وعدمها
منافيان للامكان والماهية لا تخلو عنهما فالماهية ويمتنع خلوها عما ينافي الامكان
فيمتنع اتصافها بالامكان اقول الماهية لا تخلو عنهما فالماهية ويمتنع خلوها عما ينافي
الامكان فيمتنع اتصافها بالامكان الا عن الوجود والعدم في الخارج عما عند العقل
فيخلو عن اعتبارهما والامكان صفة لها من حيث هي كذلك مستنده اي الوجود
او الى العدم   وعن السوال الثالث ان حكم الذهن بالامكان
اما ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا
وكان حاصلا ان الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان
مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيعود الاشكال المذكور من انه ثبوتي او عدمي
ولان امكان الشيء وصف للشيء والذهن شيء اخر مغاير للشيء المحكوم عليه
بالامكان ووصف الشيء يستحيل قيامه بغيره ذلك الا ان يقال المراد من
قولنا امكان الشيء امر حاصل في الذهن ان العلم بالامكان حاصل في الذهن
وهذا حق لكنه لا يندفع السوال لان البحث واقع عن نفس الامكان لا عن العلم
بالامكان اقول قد مر ان المطابقة ان يعتبر وتصور الامكان ليس بحكم حتى
تطابق فيه الوجود وان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل
لانه اعتبار عقلي كما مر والامكان من حيث هو قايم بالذهن ليس بامكان ومن حيث

هو متعلق

هو متعلق بتصور لا يعتبر حصوله في الذهن ولا حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التميز
بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية   والجواب ان الكون في الماهيات
المعتبرة ممكنة امر ضروري والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب كما في شبه
السوفسطائية اقول قد اعترف هنا ان هذه الشبه تشبه تلك الشبه الا انه كان
يجب ان يوردها هناك فان هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك
مسئلة الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل لانهما لما استويا بالنسبة اليه
استحال الترجيح الا لمنفصل فان قيل قولكم لما استويا امتنع الترجيح الا لمرجح
ان ادعيت انه بديهي فهو ممنوع فانا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا
الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية اظهر والتفاوت يدل على تطرق
الاحتمال الى الاول ومع قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام
وان ادعيت انه برهاني فاين البرهان سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض بامور
اولها لو افتقر الممكن الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما
ان يكون وصفا ثبوتيا او لا يكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل
وانما قلنا انه يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا لان ثبوته اما في الذهن فقط او فيه
وفي الخارج والاول باطل لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج
جهل كمن اعتقد ان العالم قديم مع انه لا يكون في نفسه كذلك ولو كان
حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون المؤثر مؤثرا
في نفسه ولان كون الشيء مؤثرا في غيره صفة لذلك الشيء وكانت حاصلة
قبل الاذهان ووصف الشيء يستحيل قيامها بغيره الا ان يقال الموجود في
الذهن هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد كما تقدم اما الثاني وهو ان
يكون له ثبوت في الخارج وهو اما ان يكون نفس المؤثر والاثر او امر مغاير لهما

والاول باطل لانا قد نعلم ذات الموثر وذات الاثر مع الشك في كون ذلك
الموثر موثرا في ذلك الاثر كما اذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله تعالى لكن لا نعلم
ان الموثر فيه قدرة الله تعالى الا ببرهان منفصل على نفي الواسطة والمعلوم مغاير
للمجهول فاذن موثريه قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته ولان موثرية
القدرة في الاثر نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين متوقفة على وجودهما والمتوقف
على الشي مغاير له واما ان كانت الموثرية امرا زايدا فهذا اما ان يكون من العوارض
العارضة لذات الموثرة اما ان لا يكون كذلك بل يكون موجودا قايما بنفسه فان
كان الاول كان ممكنا لذاته مفتقرا الى الموثر فيه زايدة عليه ولزم التسلسل وهو مح
وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر لان التسلسل العقلي لو فرضنا امورا
متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متلوا لصاحبه وانما يكون
متلوا لصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تاثير المتلو في التالي
يتوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وان كانت الموثرية جوهرا قايما
بذاته فهو محال لان موثر الشي في الاثر نسبة بين الموثر والنسبة بين الشيين
لا يعقل ان لا يكون جوهرا قايما بالنفس ثم على تقدير التسليم فالموثر في وجود
هذا الممكن هذا الجوهر او ذاك اوهما وعلى التقديرات يكون موثرا بالذات
الموثرة في وجود الممكن زايدا عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون
الموثرية صفة عدمية لانها نقيض اللااثرية لصحة حملها على العدم والمحمول على العدم
عدم ونقيض العدم ثبوت فالموثرية امر ثبوتي ولان الشي الذي لم يكن موثرا
فصار موثرا فالموثرية حصلت بعد ان لم يكن وهي صفة وجودية والا فليجوز
فيما اذا صارت الذات عالمة بعد ان لم يكن ان لا يكون العلم امرا وجوديا
وذلك نهاية الجهالة فظهر بما ذكرنا ما وكون الموثر صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية

فاذا

فاذا القول بالموثرية باطل وثانيهما ان الموثر اما ان يوثر في الاثر حال وجود الاثر
وحال عدمه والاول باطل لاستحالة ايجاد الموجود والثاني باطل لان حال
العدم لا اثر فلا تاثير لان التاثير ان كان عين وحصول الاثر عن الموثر فحيث
لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كان الكلام في الاول وثالثها ان
الموثر اما ان يكون تاثيره في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود
والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا
بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهذا مح لان السواد
يستحيل ان يصير غير سواد لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بانه
ليس بسواد بل نقول نفي السواد ولا شي لانا نقول اذا قلنا نفي السواد فهذه
قضية ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم
لحصول ذلك المحمول له او سلبه عنه فاذا قلنا السواد في فالموضوع هو السواد
فلا بد وان يكون السواد مقررا حال ذلك الفناء وان كان الفاني هو السواد
ايضا لزمه ان لا يكون السواد متقررا في هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا السواد
معدوم كون السواد متقررا او غير متقرر وذلك مح واما ان قيل الموثر اثر
في الموجود فذلك مح والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك
التاثير وهو محال على تاثير الثالث هو ان يقال ذلك الموثر اثر في موصوفية الماهية
بالوجود فنقول اولا لا يجوز ان يكون موصوفية الماهية بالوجود امرا وجوديا لانها
بتقدير ان يكون امرا وجوديا لم يكن جوهرا قايما بذاته يكون صفة للماهية
فيكون موصوفية الماهية بها زايدة عليه ولزم التسلسل واذا لم يكن الموصوفية
امرا ثبوتيا استحال جعلها اثر الموثر بتقدير ان يكون امرا ثبوتا استحال
اسنادها الى الموثر لان الموثر اما ان يوثر في ماهية او وجوده ويعود التقسيم

العدم واذا ثبت انه لا يجوز اسناد الماهية والوجود واتصاف احدهما الى الاخر
الى المؤثر كانت الماهية الموصوفة بالوجود غنية عن المؤثر فثبت ان القول بالتاثير
باطل واربعها انه لو افتقر ترجح احد طرفي الممكن على الاخر الى المرجح لافتقر رجحان
العدم على الوجود الى المرجح مؤثر في الترجيح والمؤثر لابد له من اثر والعدم نفي محض
فيستحيل اسناده الى المؤثر فان قلت علة العدم عدم العلة قلت هذا خطا
لان العلية مناقضة للاعلية التي هي عدم والعلية ثبوتية والموصوف بها ثابت
والا فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة وهو قبيح ولان العدم لا تميز فيه
ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا والجواب ان تلك
القضية بديهية والتفاوت بينها وبين ساير البديهيات في العقل محال وانا
حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد ان
لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه
قبل وجوده معدوم فلا بد من شيء اخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبة الى
هذا الممكن وذلك هو المؤثر اما المعارضة الاولى فمدفوعة لان ذلك التقسيم قد
يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما اذا قيل لو كنت انا موجودا في هذه الساعة لكان
كوني فيها اما ان يكون عدميا وهو قبيح لانه نقيض اللاكون فيها وهو عدمي ونقيض العدم
ثبوت او يكون ثبوتيا وهو اما عين الذات فيلزم ان لا يبقى الذات عندما لا
يبقى حصوله في تلك الساعة او زايدا عليه فيكون ذلك الزايد حاصلا في تلك
الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله في هذه الساعة يفضي الى هذه الاقسام
الباطلة وجب ان لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر ان هذا التقسيم مبطل
للبديهيات اما المعارضة الثانية فهي كذلك ايضا لان الاحداث وان كان
في محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرتموه بدفعه لانه يقال

الاحداث

ان حدث هذا الصوت مثلا فاما ان يكون حدوثه حال وجوده او حال عدمه
فان حدث حال وجوده فقد وجد الموجود وان حدث حال عدمه فقد وجد
عند عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل للضروريات اما المعارضة الثالثة فهي
ايضا كذلك لانه يقال لو حدث هذا الصوت لكان الحادث اما الماهية
او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت
صوتا وان كان الثاني فقد انقلب ما ليس بوجود وجودا وكذلك الثالث
فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبديهيات وههنا اشكال وهو ان القادحين
في البديهيات ان تقولوا المانع عن القدح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم
علمتم ان نتيجته باطل لزم منه تطرق القدح الى البديهيات اما المعارضة
الرابعة فمدفوعة لان العدم نفي محض يستحيل وصفه بالرجحان فلا يفتقر الى
المرجح اقول التفاوت بين قولنا ان ترجح احد المتساويين بدون المرجح وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون تقسيما
ما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون بسبب التفاوت في تصور
المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم اما في الحكم نفسه فلا تفاوت كما ذكره هو ايضا
في الجواب واما اقامته برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بشيء لان وجوب
الممكن المقتضي لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قايما بمؤثره لانه وصف
للممكن في وصف الشيء يستحيل ان يقوم بغيره والقايم بالمؤثر ان كان ولا بد منه
وهو الايجاب لا الوجوب والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي كساير
الصفات ويكون قايما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه واول من راس
البرهان الذي اقامه منبنى على حكم هو قول الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذه القضية
لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب فله سبب وفي قولنا ترجح احد المتساويين

يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجود وذلك بعبارة اخرى فان البرهان الذي اقامه
مبني على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان فقد
وضح من ذلك ان ذلك البرهان فضله غير محتاج اليه واما المعارضة الاولى فالموثرية
المذكورة فيها امر اضافي ثبت العقل عند تعقل صدور الاثر عن الموثر فان
تعقل ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هو الموثرية كما في ساير الاضافات
وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون جهلا اذا حكم
بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج واعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس
بقديم الذي يمثل به في الجهل على ما ذكرنا على ما اورده في مثاله وعدم مطابقته
لا يقتضي ايضا ان لا يكون شي موثرا اصلا كما قال بل اذا حكم بثبوته في العقل
فقط فمطابقته موثرة في العقل دون الخارج وقوله الموثر صفة قبل الاثر
وصفة الشي يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشي بحيث لو عقله عاقل حصل
في عقله اضافة كذلك الشي الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل
في العقل فان ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجوده العقل واما قوله الا انه يق
الموجود في الذهن هو العلم بالموثر لكن ذلك لا يضر كما تقدم فجوابه الصحيح ان
الموثرية غير العلم بالموثر مع كونهما باشي في العقل لا ما احال عليه فيما تقدم
والمقول في باقي كلامه في فساد كون الموثرية هو ظاهر انما ذكرناه واما حجته على
ان الموثرية ثابتة لانها نقيض اللاموثرية به فقد مر بيان فسادها واشباهه
سجيد والموثرية على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل كما في ساير الاضافات
وقوله في الجواب ان مثل هذه التشكيكات مبطل للبديهيات كما اذا قيل كوني
في هذه الساعة اما ان يكون ثانيا او لا يكون الى اخر كلامه ليس كما قاله لان
الكون في الزمان امر عقلي يعرض للمتكون مشروطا بوجود الزمان المتعلق وهي

كون

كون المتكون بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا تسلسل
ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات واما المعارضة الثانية فقسمة التاثير بان
يحصل اما في حال وجود الاثر او في حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك
لانه ان اراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس بمستحيل ان يوثر الموثر في الاثر
في زمان وجود الاثر زمان والعلة مع معلولها تكون بهذه الصفة وان اراد به مقارنة
الموثر للاثر الذاتية فذلك مستحيل وانما يوثر فيه لان حيث هو موجود ولا من حيث
هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون الموثر يوثر حال حدوث الاثر فانها ليست
بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان هذه القسمة مبطلة للضروريات
باطل ودال على تحيره في امثال هذه الموضوع فقد يمكن ان يقال فيما يقول
المتاخرون من المتكلمين الذين لا يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان
فانهم يقولون الصوات الذي يوجد في الان الثاني يصدر من موجده
الان الذي قبله فيكون التاثير سابقا على الاثر بان ويقع بالقياس الى ما يحصل
بعده سواء كان الاثر موجودا في ذلك الان تاثير اخر او معدوما ويكون
الاثر في ان التاثير غير موجود وفي الان الثاني الذي يصير موجودا لا يكون
مقارنا للعدم واما في المعارضة الثالثة فقوله تاثير الموثر اما في الماهية
او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود فجوابه عنه بانه في الماهية قوله
ذلك محال لان كون السواد سوادا بالغير يوجب ان لا يكون السواد عند
عدم الغير جوابه انه اذا فرض السواد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا
لاحقا مترتبا على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تاثير الموثر فيه فانه يكون
الحال لما فرض موجودا اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجبه الموثر السواد
على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد

الفرق بين الوجوبين في المنطق وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب
يدل على الجنس بالشركة اللفظية وايضا اذا قلنا في السواد معناه ان السواد الحاصل
في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه لا على
الموجود الخارجي فان الوضع والحمل يكونان في المعقول ولا يكونان في الخارج اصلا
وهكذا القول في حصول الوجود من موجده وان قيل تاثير المؤثر في جعل الماهية
موصوفا بالوجود كما هو راي القائلين بان المعدوم شي لم يتعلق ذلك
بموصوفه الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد
من تاثير المؤثر بوصيم الماهية الى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال فظهر من قوله
في الجواب عن هذه المعارضة خبط وقد خبط بسبب ذلك تارة في النظريات
وتارة في البديهيات واما الرابعة فقوله افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم
نفي محض ليس بشي لان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي
طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة
ليس نفيا محضا وهو يكفي في الترجيح العقلي ولكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل
يجوز ان يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل وقوله العلية مناقضة للاعلية
الى آخره فقد مر وجه الغلط فيه وجوابه من هذه المعارضة ليس الجواب عنها
انما هو تاكيد لا معارضة   مسئلة الممكن لذاته لا يجوز ان يكون احد الطرفين
به اولى لانه مع تلك الاولوية اما ان يكون طريان الطرف الاخر او لا يمكن
فان امكن فاما ان يكون طريانه لسبب او لا لسبب فان كان لسبب لم يكن
تلك الاولوية كافية في بقاء الطرف الراجح بل لا بد معها من عدم سبب الطرف
المرجوح وان كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال لان
المتساوي اقرب من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي فبان يمتنع حال المرجوحية

كان

حينئذ

المعارضه

كان لولي وان لم يكن طريان المرجوح كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا اقول
ما ذكره بعضهم نفي الاولوية مطلقا ولقائل ان يقول طرف الاولى يكون اكثر
وقوعا واشد عند الوقوع او اقل شرطا للوقوع وانت ما ابطله ذلك
وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة
ان العدم لو لم يكن اولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في
الممكن لذاته لا الممتنع بغيره وبقاء القارة ممتنع لغيره   مسئلة رجحان
الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب اما السابق فلانه ما لم
يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد وقد دللنا على ان الرجحان
لا يحصل الا مع الوجوب واما اللاحق فلان وجوده ينافي عدمه فكان منافيا
لامكان عدمه وكان مستلزما للوجوب واعلم ان شيئا من الممكنات
لا ينفك عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان لا داخلان اقول قد مر تقرير
هذين الوجوبين والفرق بينهما فيما مضى ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن
الوجود او عن العدم وهو لا ينفك في كل واحد من حالتيه عن هذين الوجوبين
لوجوده او لعدمه وهو لا يقتضي شيئا منهما كما لا يقتضي احد الطرفين لذاته
وهذا معنى قوله لكنهما خارجان لا داخلان   مسئلة علة الحاجة الى المؤثر
الامكان لما سبق الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون عنه والوجود متاخر
عن تاثير القادر فيه المتاخر عن احتياج الممكن اليه المتاخر عن علة احتياجه اليه
فلو كان العلة هي الحدوث لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب احتجوا بان علية
الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر وهو محال
لان التاثير نسبة عن حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا جوابه ما قيل
ان علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه اقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقا

بالعدم فهو صفة للوجود الموصوف به والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها والوجود
الموصوف به متاخر عن تاثير موجده بالذات تاخر المعلول عن العلة وتاثير
الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تاخرا بالطبع واحتياج الاثر متاخر
عن علته بالذات وجميعها اربعة مراتب اثنتان بالطبع واثنتان بالذات
وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقالوا في معارضة الامكان
صفة الممكن فهو متاخر عنه والممكن متاخر عن تاثير المؤثر فيه والتاثير متاخر عن الاحتياج
المتاخر عليه وهي فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان ليس متاخرين
عن ذاته اللذين ليسا احتياج الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون
الامكان علة الاحتياج هم الفلاسفة والمتاخرون من المتكلمين والقائلون
الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة
لزم احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس نفيا صرفا
بحتا ولا مانع من ان يكون معللا بالعدم العلة كما مر القول فيه وقد تبين ان ذلك
مشتمل على الفساد مسئلة الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر لان علة
الحاجة الامكان والامكان ضروري اللزوم لماهية الممكن فهو ابدا محتاج لا يقال
انه حال البقاء صار اولى بالوجود لانا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان
كانت حاصلة حال الحدوث وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث
وان لم يكن حاصلة حال الحدوث فهو امر حدث حال البقاء ولولاه لما حصل
الاستمرار فالشيء حال استمراره مفتقر الى المرجح احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر
اما ان يكون له فيه تاثير او لا يكون فان كان له فيه تاثير فلذلك التاثير
ان كان الوجود الذي كان حاصلا فهو محال لان تحصيل الحاصل محال وان
كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي وان لم يكن فيه تاثير اصلا

استحال

استحال ان يكون له فيه اثر والجواب انا لا نعني بالتاثير تحصيل امر جديد
بل بقاء الاثر ببقاء المؤثر اقول القول بان الممكن حال بقائه يحتاج الى المؤثر
هو قول الحكماء والمتاخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين الموجد
وبين المبقي والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر ام لا
يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال العدم وتحصيل
الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث قوله وان
كان امرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي جوابه نعم تاثيره بعد
الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد
صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وقوله في الجواب لا نعني بالتاثير تحصيل
امر جديد بل بقاء الاثر لبقاء المؤثر ليس بشيء لان البقاء المستفاد من المؤثر
امر جديد لولاه لكان الاثر مما لا يبقى تقسيم الموجودات على راي المتكلمين
الموجود اما ان يكون قديما او محدثا اما القديم فهو الذي لا اول لوجوده وهو الله
سبحانه والمحدث ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت الفلاسفة مفهوم
قولنا كان الله موجودا في الازل اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول
باطل والا لكان قولنا ما كان موجودا في الازل ثبوتيا فيكون المعدوم
موصوفا بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو
اما ان يكون عين ذات الله تعالى او غيره والاول باطل لان كونه في الازل
غير حاصل الان والا لكان الان هو الازل وكل ما وجد في الان وجد في
الازل هذا خلف لكن ذاته حاصلة الان فكونه في الازل امر زائد على
ذاته وذلك كان موجودا في الازل فقد كان في الازل مع الله غيره ثم ذلك
الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وهو الزمان فالزمان موجود في الازل

قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما انه لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله تعالى
موجودا معها باسرها ومما تقرر ذلك انه لو اعتبر الزمان في ماهية الحدوث والقدم
لكان ذلك الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع انه ليس لزمان
اخر فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان واذا عقل ذلك في موضع فليعقل
ذلك في كل موضع وان كان حادثا بالغير في حدوثه زمان اخر لاستحالة ان
يكون للزمان زمان اخر واذا عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان اخر
فليعقل مثله في ساير المواضع اقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة
على ذاته ليست بمحدثة ولذلك كان من الصواب ان يقول وهو الله وصفاته في
الحدث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبهة التي اوردها للفلاسفة اخر عنها
سهو لاجلهم وليس بشيء فانه قال كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه نقيض
ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بثبوتية اقول قد مره
في هذه الطريقة الغلط وايضا نقيض كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا
في الازل وهو قضية ولا يكون شيء من المعدومات موصوفا بهذه الصفة وان جعل
بازائه شيئا كان معدوما موجودا في الازل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا
بانه لم يكن هذه القضية نقيضا لها ولا الشيء لف موضوعها وان اراد بذلك ان
الكون واللاكون متناقضان والكون محمول على الله واللاكون محمول
على المعدوم وكون الكون وجوديا لكان ايراد قضيتين بدل مفردين حشو
والكلام على مثل هذه المناقضة وفساده مما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبهة اخرى
هذه في قدم الزمان سياتي ذكرها والجواب عنها وقوله في المتكلمون معنى كون الله
تعالى قديما انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضها كل
المتكلمين فان كون الشيء سابقا للشيء لا يتحقق الا فيما كان في زمان او تقدير زمان

والمحقق

والمحقق منهم يقولون معناه انه غير مسبوق بغيره لا يقال ان السبق ايضا لا يتحقق
الا بالتقدير زمان لانهم يقولون سلب السبق منه لا يقتضي كونه زمانيا
خواص القديم فالمحدث مسألة اتفق المتكلمون على ان القديم يستحيل استناده
الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممتنع زمانيا فان العالم قديم عندهم
زمانا مع انه فعل الله تعالى وعندي ان الخلاف في هذا المقام لفظي لان
المتكلمين لم يسوغوا اسناد القديم الى المؤثر الموجب بالذات ولذلك
زعم مثبتو الحال منا ان عالمية الله تعالى وعلمه قديما مع ان العالمية والقادرية
معللة بالعلم والقدرة وزعم ابو هاشم ان العالمية والقادرية والحيية فالموجودية
معللة بحالة خامسة مع ان الكل قديم وزعم ابو الحسين ان العالمية حالة معللة
بالذات وهؤلاء ان كانوا يمنعون على اطلاق لفظ القدم على هذه الاحوال
لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة انما ذهب المتكلمون الى ان القديم يستحيل اسناده
الى الفاعل لا بقولهم على الحاجة هو الحدوث فان هذا القول يخص بعضهم
كامر لكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث والاحوال التي ذكرها
عند مثبتيها ليست بموجودة ولا معدومة فلا توصف بالقدم على ما ذكره في
تفسير القديم وهو ان القديم ما لا اول لوجوده الا ان بعد التفسير يقول القديم
ما لا اول لثبوته على ان الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنه يقول بهما
ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحدا وابو الحسين لا يقول بالحال
لكنه يقول العلم صفة الله قديمة معللة بالذات واما اصحاب ابي الحسن
الاشعري فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هي الذات ولا غيرها
فلذلك لا يطلقون المعلولية عليها والحق في ان جميعهم اعطوا معنى القديم
في الحقيقة على هذه الصفات معه فان اباهم عن اطلاق لفظ القديم عليها ليس

البارى
ليس بحقيقى وله الفلاسفة فانهم انما جوزوا اسناد العالم القديم الى
سبحانه لكونه عندهم موجبا بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا باختيار
لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم وظهر هذا من اتفاق الكل على جواز اسناد
القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى المختار اقول اختلفوا فى
فى المعنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى
الذى يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك لانهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه
تعالى دايما والمتكلمون يمنعون دوام الصدور عنه يقولون بعضهم بوجوب الصدور
نظرا الى قدرته وان ارادته يسمى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ويقولون انه تعالى
يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح مسئلة اهل السنة والجماعة
اسوا القدماء وهى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان بالغوا فى انكاره لكنهم
قالوا به فى المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الازل مع الذات
والثابت فى الازل على هذا القول امور كثيرة ولا معنى للقديم الا ذلك اما القول
بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره لكنهم عولوا فيه
على السمع لان دليل التمانع ولا يدل الا على نفى الالهين واما على نفى قديم غير
قادر حتى فلا اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة
عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا فى الذوات اما
فى الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا فى الصفات مع الذات على ما ذهب اليه
والحق الاشعرى والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء
والاحوال الخمسة هو قول ابى هاشم وحده فانه على القادرية والعالمية والحية والوجودية
بحالة خامسة فى الالهية المسلمين اوله على نفى القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث
وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى واما بدليل التمانع فلا يمكن نفى القدماء

ثبت
اذا كانوا احياء عالمين مريدين الا انهم غير قادرين لان امتناع التمانع انما
عند كثرة القادرين واما الادلة السمعية فكثيرة واما الحرنانيون فقد اثبتوا خمسة
من القدماء اثنان حيان فاعلان وهما البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا
للحيوة وهى الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حى وهو الهيولى واثنان
لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والخلاء اما قدم البارى تعالى فالدليل
عليه مشهور واما قدم النفس والهيولى فهو بناء على ان كل محدث مسبوق بمادة
فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت مادية ومادتها ان كانت حادثة
استعدت الى مادة اخرى لا الى نهاية وان كانت قديمة فهو المطلوب واما الهيولى
فان كانت حادثة افتقرت الى مادة اخرى لا الى نهاية وان كانت قديمة فهو المطلوب
واما الدهر فان الزمان غير قابل للعدم لان كل ما صح عليه العدم كان عدمه
بعد وجوده بعدية زمانية وكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا
محال فاذن قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجبا لذاته واما الخلاء فهو الفضاء
واجب لذاته لان الواجب لذاته هو الذى يستدعى صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه
ولعصا كذلك لانه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الاشارات
وذلك غير معقول اقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لان يكون دلايلهم عليه وما قال
ابن الزكريا المتطبب الرازى اول ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول
فى القدماء الخمسة وبيان القول فى كل واحد منها مسئلة زعم عبد الله بن سعيد
منا ان القديم صفة وزعمت الكرامية ان الحدوث صفة وهما باطلان لان القدم
لو كان صفة لكانت حادثة فيلزم التسلسل اقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد
شئ لانه يقول كل ما ليس القدم داخلا فى مفهومه فاذا وصف بالقدم فلا يحتاج
لكونه لذاته قديما والكرامية ان يقولوا صفة الحدوث ليس بوجودة على ما مر فكيف

يوصف بالحدوث لان الاتصاف بهما من شان الذوات   مسئلة زعمت الفلاسفة
ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ومدة اما المادة فلان المحدث مسبوق بالامكان
وهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه لان صحة اقتدار القادر عليه موقوفة
على كونها ممكنة في نفسها ولو كان امكانها نفس صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف
الشيء على نفسه فثبت ان الامكان صفة موجودة وهي سابقة على وجود الممكن فيستدعي محلا
وهو المادة والجواب عنهما ما مر في مسئلة المعدوم اقول ما مر في مسئلة المعدوم غير
ان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا حالة العدم لان الذوات المعدومة يمتنع عليها
العدم والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان يتصف بالامكان ثم ان الحكم بثبوته في حجتهم
الثانية بانه نقيض الامكان المحمول عليه النفي فيجب ان يكون ثابتا وههنا لم يجعل الامكان
صفة المعدوم في ابها لو جب بكونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان كان
ما يؤول اليه الممكن معدوما والتحقيق في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك
اللفظي عندهم على معنيين احدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف
بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها
مادية والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من انواع جنس الكيف
واذا كان موجودا او عرضا وغير باق بعد الخروج الى العقل يحتاج لا محالة قبل
الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث منهم يجب ان يكون في اثبات ذلك العرض
بعينه اقول واما المدة فقالوا كل محدث فعدمه قبل وجوده وتلك القبلية ليست
نفس العدم فان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد وهي صفة وجودية فيستدعي
موصوفا موجودا فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية الا الى اول منهما
فلما ان لا اول لها والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان فههنا زمان لا اول له والجواب
ان تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب ان يكون بالزمان لكان تقدم

عدم

عدم كل واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان ولكان تقدم الباري تعالى
على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيا وان يكون
الزمان زمانيا وهما محالان   انهم يقولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان
لذاته ولغير الزمان بسبب الزمان والوجود والعدم لما لم يدخل الزمان في مفهومهما
احتاجا في صيرورتهما بعد وقبل الى الزمان اما اجزاء الزمان فلا تحتاج الى غيرها في
والا العدم بالقياس اليها في كونه بعد او قبل الى غيرها واما الباري تعالى وكل
ما هو علة الزمان او شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث
نفيهما الوهم على الزمانيات فهذا ما الوجه فيها   مسئلة العدم لا يصح على القديم
ولما كانت هذه المسئلة احدى مقدمات مسئلة الحدوث رايا ان يذكر برهانا
هناك   الممكنات على راي الحكماء الحال قد يكون سببا لقوام المحل اما
بان يقتضي الحال وجود المحل ثم يصير نفسه حالة فيه او بان يقتضي الاثر حلول
موثره فيه وعلى التقديرين لا يلزم الدور فالمحل الذي يقوم بما يحل فيه يسمى بالموضوع
فهو اخص من المحل فيكون عدمه اعم من عدم المحل اقول المحل قابل للحال فلا يكون
عندهم فاعلا فيه فالقول بان يقتضي الاثر حلول موثره فيه غير معقول عندهم
والمراد ههنا من الحال الذي يكون سببا لقوام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل
الهيولى ويريدون بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما لاحتياج كل واحد
منهما الى الاخر لا يقتضي الدور والحال الذي لا يقوم محله هو العرض ومحله الموضوع
اذا عرفت ذلك فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض او لا
يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في محل وهو الصورة او يكون محلا وهو الهيولى
او مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقرار او لا حالا او لا محلا
ولا مركبا منهما وهو اما ان يكون متعلقا بالجسم تعلق التدبير وهو النفس او لا يكون

در
الية

قسمة
متعلقا وهو العقل واما العرض فهو اما ان يقتضي لنسبة او قسمة او لا لنسبة ولا
اما النسبة فسبعة اقسام الاين وهو الحصول في المكان والمتى وهو الحصول في الزمان
او في طرفه وهو الآن والمضاف وهو النسبة المتكررة والملك وهو كون الشئ
محاطا بغيره الذي ينتقل بانتقاله وان ينفعل وهو التاثر والوضع وهو الهيئة الحاصلة
للجسم بسبب ما بين اجزائه من النسب وما بين تلك الاجزاء ومن الامور الخارجة عنها
من النسب اما العرض الذي يقتضي القسمة فاما ان يكون بحيث ينقسم الى اجزاء تشترك
في حد واحد وهو الكم المتصل او لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل اما المتصل
فاما ان يكون الاجزاء المفروضة فيه بحيث توجد معا واما ان لا يكون كذلك والاول
هو الكم المتصل القار الذات وهو اما ان يكون ذا بعد واحد وهو الخط او ذا بعدين
وهو السطح او ذا ثلثة ابعاد وهو الجسم التعليمي واما الكم المتصل غير قار الذات فهو الزمان
واما الكم المنفصل فهو العدد واما العرض الذي لا يقتضي نسبة ولا قسمة فهو الكيف
واقسامه اربعة احدها المحسوسات بالحواس الخمس وثانيها الكيفيات النفسانية
وثالثها التهيوء اما للدفع وهو القوة او للتاثير وهو اللاقوة ورابعها الكيفيات
المختصة بالكميات اما المتصل كالاستقامة والانحناء واما المنفصل كالاولية
والتركيب فى قوله او مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء
نظر فان الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون اليه بل يقسمون الجوهر
الى الجسم واجزائه والى ما ليس بجسم ولا باجزائه وهذه قسمة حاصرة ويسمون القسم
الاول بالمادي والقسم الثاني المفارق ويقسمون الاول الى نفس المادة
والى ما يقوم بها والى ما يتقوم بها والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة ومجموعهما
جزء الجسم والثالث هو الجسم واما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات او لا
يتصرف وهما النفس والعقل واسماء انواع الكيف اما النوع الاول فيسمى

بالا

الجبل
بالانفعاليات والانفعالات والاول راسخة كالدم والثاني غير راسخ كحمرة الخجل
واما النوع الثاني فيسمى بالحال والملكة اما الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم واما الملكة
فبطيء الزوال كصحة المصحاح واما النوع الثالث فيسمى بالقوة واللاقوة وليس
اسم القوة للدفع فقط فان الصلابة قوة وهي تهيوء لان لا ينفعل بسرعة والبطوء
لا قوة وليس تهيأ نحو شئ بل هو ما يقطع الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم
لاستعداد بسببه يفعل الشئ بسهولة او ينفعل بعسر واللاقوة اسم لاستعداد بسببه
ينفعل بعسر او ينفعل بسهولة والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر اما المتكلمون
فقد انكروا وجود الاعراض النسبية اما الاضافية فانها لو كانت موجودة لكانت
في محل وحلولها في محل نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل وكان غير ذاتها
وذلك الغير ايضا يكون حالا في محل ويكون حلوله زايدا عليه ولزم التسلسل ولان
كل حادث محدث فان الله تعالى يكون موجودا معه في تلك الزمان فلو كانت
تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى ولان
الاضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على ان الوجود
وصف مشترك فيه بين كل الموجودات بحصول وجودها لماهيتها اضافة بين
وجودها وماهيتها وتلك الاضافة سابقة على تحقق الاضافة الموجودة فيكون
الشئ موجودا قبل نفسه هذا خلف واما نسبة الشئ الى الزمان فلو كانت
صفة وجودية لكان لها نسبة اخرى الى ذلك الزمان ولزم التسلسل وكذا التاثير
لو كان صفة زايدة لكانت الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة الى موثر فكان تاثير
الموثر فيها صفة اخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كانت صفة زايدة
لكان موصوفة الذات بها صفة اخرى لو كانت هذه المقولات نسبا
لكانت انواعا لجنس عال هو النسبة ولم تكن اجناسا عالية وهم لا يعنون بها

ما يدخل النسبة في ذاتها بل ربما يعرض لها النسبة الا الاضافة فان مفهومها النسبة ويبتدي عن
مكررا النسبة واما كون الاضافة عرضا حالا في محل محلولها في ذلك المحل لا يكون اضافية
بل الاضافة يعرض للحال الى المحل وللمحل الى الحال بعد الحلول كما يعرض للرئيس والذنب
الرأس والتحقيق ههنا ان وجود الاضافة الحقيقية لا يكون الا في العقل ولا يكون في
الخارج الا كون الموجود بحيث يحدث في العقل من تصوره الاضافة فان ولادة شخص
من شخص امر موجود في الخارج واذا تصوره العاقل يعقل الابوة في احدهما والبنوة
في الاخر ولا يلزم التسلسل لان الابوة اذا عرضت لشخص وان كان ذلك العروض
اضافة اخرى لكنها لا يكون بابوة اخرى فاذن لا يتسلسل الابوة وتلك الاضافة
ايضا امر عقلي ولا يتسلسل لانها ينقطع عند وقوف العقل وهم يقولون
ان الله تعالى صفات اضافية كالاول والاخر والخالق والرازق والمبدع
والصانع وغير ذلك ويلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية الزمانية
لله تعالى واما قوله حصول الوجود للماهية اضافة بينهما فليس بشيء لان الاضافة
ههنا ليست الا المعنى الانضمام وليس ذلك مما نحن فيه بشيء وكون الشيء في الزمان
يشبه كون الجسم في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم واما النسبة فيلحقها
بعد ثبوتها واما التاثير فليس كل تاثير من هذه المقولة بل يريدون التاثير الصادر
عن المؤثر في زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم فان الجزء منه لا ينفعل
في زمان واحد فالهيئة الحاصلة للسكين حين يقال له هو يقطع لا قبله ولا بعده
هي المعنية بان يفعل وقس عليه الانفعال والنسبة انما تعرض للعقل بين
القاطع والمقطوع والانصاف يقتضي ان نسهل مذاهب الخصوم على ما ذهبوا
اليه لئلا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء النقل   اما الحكماء احتجوا
على ثبوت هذه النسب بان كون السماء فوق الارض مثلا امر حاصل سواء وجد

العرض

العرض والاعتبار او لم يوجد وهو ليس امرا عدميا لان الشيء قد لا يكون فوقا
ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا لكان نفي النفي
نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي نفس الذات لان الجسم
من حيث انه جسم غير مقبول بالقياس الى الغير ومن حيث انه فوق مقول بالقياس
الى الغير ولان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا والذات باقية في الحالين كون
الشيء عقليا كفوقية السماء ليس كونه فرضيا فان لجنبة السماء ربما يفرض بل
العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء
كفوقية السماء واما الفرض فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهن يشملهما
ويجب ان يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط   ثم ان معمرا
من قدماء المتكلمين اثبت بالقوة بهذه الحجة هذه الاعراض النسبية ولم يجد ونفعا
التسلسلات المذكورة فالتزمها واثبت اعراضا لا نهاية لها تقوم كل واحد
منها بالاخر قال المتكلمون هذا باطل لان كل عدد موجود فله نصف ونصفه اقل
من كله وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فنصفه متناه في العدد وكل ما نقصه متناه
وكله متناه لانه ضعف المتناهي قال معمر انا لا نسلم ان كل عدد فله نصف بل ذلك
من خواص العدد المتناهي سلمنا ولكن لم قلتم ان كل ما كان اقل من عدد فهو متناه
اليس ان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته وتضعيف الالف مرارا
لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها وغير المتناهي لا يتصور متناهيا
بعضا لكل شيء منه فالشيء ربما يكون متناهيا من جهة غير متناه من وجه آخر فلعله
خواص المتناهي من الوجه الاول وخواص غير المتناهي من الوجه الاخر وهذا كتضعيف
الالف والالفين مرارا لا نهاية لها فيكون احد غير المتناهيين نصفا للاخر
ولا يلزم منه تناهي احدهما   ونحن نقول حجة الفلاسفة على اثبات النسب

توجد
يقتضي كون المتقدم والمتاخر صفتين موجودتين وذلك صح لان الاضافتين
ان معا والقبلية والبعدية لا يوجدان معا فمحلاهما يوجدان معا فالقبل
موجود امع البعد هذا خلف ولانا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه
ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس امرا سلبيا لانه صار ماضيا بعده لم يكن
ماضيا فهو اذن ثبوتي وليس ثبوته في الذهن فقط فانا لو فرضنا عدم الفرض
والاعتبار فذلك اليوم ماض في نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم
لانه حين لو كان حاضرا لم يكن ماضيا فيلزم ان يكون وصف كونه ماضيا عرضا
حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال   قد
مر ان الاضافة تعقل عند تصور المضافين والمتقدم والمتاخر موجودان
في التصور معا ولا يلزم من ذلك قيام موجود بمعدوم بل يلزم حدوث
معقول متعلق متصور وذلك غير صح وقد عرفت ان ذلك ثابت في نفس الامر
من غير الفرض وليس بالذهن الصرف   واما الوضع فهو كهيئة الجلوس
مثلا فان اريد به ما لكل واحد من اجزاء الجسم من الاين ومماسته الغير [illegible]
في ثبوته وان اعني به امرا وراء ذلك قائما بمجموع الاجزاء وهو محال لاستحالة
حلول الواحد في المحل الكثير لا يق لم لا يجوز ان يقول انه عرضت لمجموع
تلك الاجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة وح لا يلزم من قيام هيئة
الوضع بها قيام الواحد بالكثير من الواحد لانا نقول الاشكال في كيفية قيام
تلك الوحدة بها كالاشكال في قيام هذه الوضع بها فان كان ذلك بسبب
وحدة اخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك   الهيئة المسماة
بالوضع انما يحصل في الافراد بعد صيرورتها جملة واحدة وكذلك الرواية
والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في محل كثيرة انما هو حلول عرض واحد

في

في محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل
واما الوحدة فهي التي يجعل المجموع واحدا واذا اعتبر فيه عدم الانقسام توجه ما
مثلا العشرة فانها لا تنقسم من حيث عشرة وان انقسمت من حيث احاد هي اجزاء
العشرة وقد يتكرر الوحدة حتى يقال وحدة واحدة فلا يلزم منه ثبوته فان
موضوع الوحدة الاولى هو الشيء الذي يقال انه واحدة وموضوع الوحدة
الثانية هو الوحدة الاولى واذا لم يتكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل
من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا الى وحدة
لنفسها بل بسر اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع
ولا يلزم التسلسل واما الكميات المتصلة فقيل لا معنى للسطح الا نهاية الجسم ونهاية
الشيء هي ان ينتهي ذلك الشيء وفناء الشيء لا يكون امرا وجوديا وكذا القول في الخط
والنقطة وايضا السطح لو كان عرضا حالا في الجسم لانقسم في الجهات الثلث
وكان جسما هذا خلف   السطح ليس هو فناء الجسم فقط فان الفناء
لا يقبل الاشارة الحسية والسطح يقبل والتحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور
فناء للجسم في جهة معينة من جهات ومقدار ذو طول وعرض فقط واضافة
يعرض للسطح فيقال له بحسب ذلك نهاية الجسم ذي نهاية والمقدار موجود
وبسببه يقبل الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم احد ابعاد الجسم حيث
وهو بحسبه والاضافة عارضة لها متاخرة عنها وربما يعبر بالسطح وحدة من
هو مقدار وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم
من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلث كانقسام الجسم
لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة
من الاعراض السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم

بانقسام المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضع   واما الزمان فهو مقدار الحركة
عند ارسطاطاليس وقد احتجوا على انه لا يجوز ان يكون موجودا بامور اولها
انه لو كان موجودا لكان اما ان يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي
فيكون حادث اليوم حادث زمان الطوفان هذا خلف او لا يكون قار الذات
وهو نقيض العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم يبق الان وان جزءا منه حصل
الان والماضي والان هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان فلو كان
امرا وجوديا لزم التسلسل وهو محال اقول ان كان الزمان القار الذات
لا يكون الحاضر غير الماضي بل يكونان معا كما في الجسم الذي هو قار الذات ولا
يلزم منه ان يكون جزء منه هو عين الجزء الاخر واما اذا كان الزمان غير قار الذات
ولم يبق جزء منه عند حصول جزء اخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان
القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدما على جزء لا بزمان غيرهما
بل بذاتيهما ولا يلزم منه تسلسل   وثانيها ان الزمان اما الماضي او المستقبل
او الحال ولا شك في ان الماضي والمستقبل معدومان اما الحال فهو الان
وهو اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما لم يوجد اجزاؤه معا فلا يكون
الذي فرضناه موجودا موجودا هذا خلف فان لم يكن منقسما كان عدمه دفعة
لا محالة وعقيبه يحدث امر اخر دفعة فيلزم منه تتالي الانات ويلزم منه
تركيب الجسم من النقط المتتابعة هذا خلف اقول الزمان اما الماضي واما المستقبل
وليس لهما قسم اخر هو الان انما الان هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل
كالنقطة في الخط والماضي ليس بمعدوم مطلقا انما هو معدوم في المستقبل لنقطه
والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الان وكل واحد منهما موجود
في حده وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقا فان السماء معدوم في البيت

وليس

وليس بمعدوم في موضعه ولو كان الان جزءا من الزمان لو امكن قسمة الزمان
الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الان ومن الان الى العشاء فان كان
الان جزءا لم تكن هذه القسمة صحيحة ولا امكن قسمة مقدار من الزمان الى القسمين
فالان موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس لجزء
من الزمان وليس فناء الان تغير الزمان فلا يلزم منه تتالي الانات   وثالثها
الزمان لو كان موجودا لكان واجب الوجود لذاته وفساد التالي يدل على
فساد المقدم بيان الشرطية انه لو كان موجودا وفرضناه قابلا للعدم فلنفرض
انه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه البعدية
لا تتحقق الا عند تحقق الزمان فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده
وذلك محال فاذن مجرد فرض عدمه يستلزم المحال فاذن فرض عدمه محال
فهو واجب لذاته وانما قلنا انه يستحيل ان يكون واجبا لذاته لان كل جزء منه
حادث وممكن والمجموع متقوم بالاخر والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل
ان يكون واجبا لذاته اقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه
وجوده ويلزم منه المحال لا محالة على عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان
وحده ممكن اذا لم يقترن بذلك العدم قبل او بعد وهذا الغلط نشأ
من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه
ورابعها لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الوجود فيلزم ان
يكون الله تعالى زمانيا بيان الشرطية انا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات
ما كانت موجودة امس ومنها ما يوجد غدا كذلك نعلم بالضرورة ان الله
تعالى كان موجودا امس وانه موجود الان وسيبقى موجودا غدا وان حاصل
وجوديه فلا معنى للكثيرة الا مجموع الوحدات فاذا كانت الواحدة عدمية

يلزم ان يكون لمجموع العدمات امر وجوديا فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة
والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات اقول قد مر ان الوحدة امر عقلي
يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام واذا اعتبرت موجبة كونها موضوعا
لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى ويكون الوحدة واحده بتلك الاعتبار
ولا يكون الوحدتان اثنين لانهما ليستا في مرتبة واحده بل الاولى معقول
من الموضوع والثانية معقول من المعقول من الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع
عند عدم الاعتبار والا لشبهة فانه لمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام
فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث فلمجموع واحد
لوحدتين فيكون اثنان واحده من جميع احاد ما يعرض اثنين ويقال عليها
اثنان واما قوله ان الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة
مجموع الواحدات محاصله انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا القول عاقل
والمشهور من الفلاسفة انهم قالوا الوحدة امر عقلي عام يقع على الموجودات
كالوجود والشيء وبعيد وبها في الامور العامة ويقولون انها يقع على موضوعاتها
لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة
العسكر والكثرة مولفة من الاحاد واما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات غير
موجودة لان ما دل على بطلان وجود الكم دل على بطلان ما يقوم به واما الصلابة
فهي عبارة عن التاليف بناء على القول بالجوهر الفرد واللين عبارة عن عدم
الممانعة فيكون عدميا اقول لا شك في وجود الخط المستقيم وخط المنحني
والدايرة والكرة والزاوية وامتياز بعضها من بعض وليس ذلك الا كيفيات
مختصة بالكميات ولو كانت الصلابة التاليف واحدا على راي القائلين
بالجوهر الفرد لكان الماء عندهم غير مولف من الجواهر الفرده اذ ليس فيه صلابة

وكذلك

وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة يوجد في مثل الغبار والبخار
والدخان من غير لين تقسيم المحدثات على راي المتكلمين المحدث اما ان
يكون متحيزا او قايما بالمتحيز او لا قايما به اما القسم الثالث فقد انكره الجمهور
من المتكلمين واقوى ما لهم فيه انا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان
مساويا لذات الله تعالى فيه ويلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام الماهية وهذا
ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي التماثل والا لزم تماثل المختلفات
لان كل مختلفين لا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما واما المتحيز فقد
قال المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو الجسم
والثاني هو الجوهر الفرد وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع الا على الطويل العريض
العميق وعلى التفسير الذي قلنا الجسم ما فيه التاليف واقله جوهران وهذا بحث
لغوي الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض
والموجود الذي لا يكون جوهرا ولا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا ابطاله
وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه لا كما قاله فان ذلك لا يقوله عاقل والقول
بان كل مولف جسم مما يفرد به الحسين الاشعري والباقون اعتبروا فيه الابعاد الثلثة
فقال الكعبي اقله يحصل من اربعة جواهر ثلثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير بها كمخروط
ذي اربعة اضلاع مثلثات وقال باقي المعتزلة اقله من ثمانية جواهر متالف
كمكعب ذي ستة اضلاع مربعات والفلاسفة ايضا اعتبروا فيه قبول الابعاد
الثلثة مع الانكار كونه مولفا من جواهر افراد اما الحال في المتحيز فهو العرض
وهو اما ان يجوز اتصاف غير الحي به او لا يجوز اما الاول فهو المحسوس باحدى الحواس
الخمس والاكوان اما المحسوس فمنها المحسوسة بالبصر احساسا اوليا وهي الالوان
والاضواء اما الالوان فالقدماء قالوا الخالص هو السواد اما البياض فهو بحيل

من اختلاط الهواء بالاجسام الصغار الشفافة كما في الثلج والزجاج المدقوق ومنهم
من اعترف بالبياض كما في بياض البيض المسلوق والمعتزلة قالوا الخالص من السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة واما الضوء فقيل انه جسم وهو خطاء لان الاجسام
متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة ومظلمة وعند ابي علي الضوء شرط وجود اللون
وعندنا هو شرط صحة كونه مرئيا واما الظلمة فمنهم من قطع بكونها ثبوتية والاقرب انها
عدم الضوء عما من شانه ان يصير مضيئا لان في الليل اذا جلس انسان عند نار
واخر بعيد عنهما فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهواء المتوسط
بينهما مضيئا والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما ولو كانت الظلمة
صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنها المحسوسة بالسمع وهو الاصوات
والحروف وهي كيفيات عارضة اما للاصوات كالسين والشين او حادثة في اخر
زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه كالتاء والطاء هو منه يظهر ان الحروف
غير الصوت ومنها المحسوسة بالذوق وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة
والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفه هذه تسعة لا شك ان الحرافة تفعل
نفوذا والعفوصة اقوى قبضا فالمدرك بحس الذوق كل طعم او امر مركب من الطعم
من تفريق الحاسة هذا متوقف فيه ومنها المحسوسة باللمس وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين   قد مر ان البياض
يحصل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة وكذلك السواد ايضا يحصل من امتزاج
اجزاء الاجسام الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه ان الزاج في غاية السواد
لحدته والعفص في غاية القبض وليس احدهما باسود فاذا امتزجا بعد الزاج
في المسام الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوة قابضة بعضها في بعض وحدث
السواد ومن مركبات الالوان يحصل الوان اخرى كما من الصفرة والزرقة الخضرة

وقال

وقال الحكماء الضدان هما البياض والسواد والانتقال من احدهما الى الاخرى
يكون بطرف كالغبرة والزرقة والصفرة والحمرة وامثالها وكيفيات الاصوات
ليست في الحروف وحدها بل الثقل والخفة والجهارة والخفاء من كيفياتها وكذلك
كيفيات اخرى بها غير الانسان صوت يتخصص من صوت اخر واما الطعوم التسعة قالوا
يتولد من تاثير ثلثة اشياء من الحرارة والبرودة والكيفية التوسط بينهما في ثلثة اشياء الكثيف
واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلثة في الثلثة تسعة ويرد عليه ان العفوصة   لمسطوره
والقبض يختلفان بالشدة والضعف ولو صير الشدة والضعف موجبا لنوعين
لكان لكل واحد من هذه الانواع نوعين والحق ان الطعوم فيها اختلافات كثيرة
كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها
والمركبات منها ايضا كثيرة لا حد لها ولم يذكر المحسوسة بالشم والذين ذكروها
قسموها الى الملايمة وغير الملايمة وفيها اختلاف لا حد له كما في ساير المحسوسات
وعد والخشونة والملاسة في الملموسات بدل الصلابة واللين وبالجملة الكلام في هذه
المواضع كثير لا يحتمله هذا الكتاب   مسئلة منهم من جعل البرودة عدم الحرارة
وهو خطاء لانا نحس من البارد بكيفية مخصوصة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة
لان العدم لا يحس به والجسم والا لكان الاحساس بالجسم حال حرارته
احساسا بالبرودة مسئلة الرطوبة ان كانت عبارة عن اللاممانعة على ما يقوله
الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الالتصاق كانت
وجودية واليبوسة في مقابلها مسئلة الثقل امر زائد على الحركة لان الثقل المسكن
في الجو يحس الحس بثقله والزق المنفوخ المسكن تحت الماء يحس الحس بخفته مع عدم
حركتها مسئلة اللين معناه عدم ممانعة الغامز فلا يكون وجوديا مسئلة الملاسة
عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض

اقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملايم
يحس به من جهة مقتضاه كتفريق الاتصال والجوع والعطش فان كان البرودة
عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة الى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة
يقتضي امرا غير ملايم فيها فيحس به ولم يقل احد انه عدم الحرارة هو الجسم حتى
يكون الاحساس بالبرودة والحق ان البرودة كيفية ضد الحرارة فان مقتضاها
كالتكاثف والثقل وامثالها ضد مقتضيات الحرارة كالتخلخل والخفة وامثالها
والفلاسفة لم يقولوا ان الرطوبة لا ممانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة قبول
الاشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب احد الى انهما ليسا من زايدين
على الحركة بل هما عرضان سيما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا وقوله اللين
عدم ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللاممانعة يقتضي ان
يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل اللين
كيفية تقتضي عدم ممانعة مع تفرق الاجزاء والصلابة والخشونة لو كانا من باب
الوضع لما عدتا في الكيفيات ويمكن ان الوضع مبدأهما   مسئلة من القدماء
من زعم ان هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بانفسها وابطالها
بابطال انتقال الاعراض اقول ان هذه الشك انما حصل من الضوء
والرائحة وامثالها فانهم ظنوا واما الضوء كانه ينتقل من ذي الضوء الى قابله
والرائحة ينتقل من ذي الرائحة الى الحاسة فظنوا انها تبقى بعد مفارقة محالها
اما الاكوان فقد اتفقوا على ان حصول الجوهر في الحيز امر ثبوتي فقيل
هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المعدوم وان كان
موجودا فلا شك انه امر مشار اليه فهو اما جوهر واما عرض فان كان جوهرا
كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا ان يغير

ذلك

ذلك بالمماسة ولا نزاع فيها وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل
حصول الجوهر فيه اقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان لفظ في يدل
في قولنا الجسم في الجسم بمعنى التداخل والجسم في المكان والعرض في الجسم على
معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم اخر في مكان واحد
والثاني يدل على كون الجسم في المكان هو القابل للابعاد القائم بذاته الذي لا يمانع
الاجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان
عند قوم وهو بديهي ما لا نية حتى الحقيقة والمكان ان كان لم يكن حصول الجوهر في الامر
العدمي حصول في المعدوم بمعنى انه في العدم وان كان جوهرا فالجوهر عند القوم
الاول ينقسم الى مقاوم للداخل عليه ممانع اياه الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير
مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر الممانع يمكن ان يدخل غير الممانع وذلك
هو كون الجوهر في المكان واما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي
هو عرض بمعنى غير المعنى الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر بمعنى
الحلول فيه   مسئلة اختلفوا في ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى اخر ولاجل
عدمه لان المعنى الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز اما ان يصح وجوده قبل حصوله
في ذلك الحيز او لا يصح فان صح فاما ان يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز
او لا يقتضي فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد ولا نزاع فيه وان كان الثاني
لم يكن ان يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز اولى من حصوله في غيره اللهم الا بسبب
منفصل ثم يعود الكلام الاول فيه واما ان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر
في ذلك الحيز كان وجوده متعلقا بذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر
فيه ولو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك المعنى لزم الدور اقول تقدم
ان جماعة من المتكلمين قالوا بان الكون وهو عرض علة للكاينة وهي صفة

وقد قال المصنف في التفريع على القول بالحال ان ثبوت الحال للشيء اما ان يكون
معللا بموجود قايم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كسواديتها
اراد ان يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين وهو ان الحصول في الحيز هل هو
معلل بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض ام لا فان ابا هاشم واصحابه اثبتوا معنى
هو علة للحركة والسكون وابو الحسين وباقي المتكلمين نفوا ذلك المعنى وذهب جماعة
كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكاينية وعقلوا عن كونها
معللة بالحصول وهذا الكلام في معنى تعليل معنى الحصول به على عكس ذلك
وحجة مثبتي هذا المعنى انا لو قدرنا على جعل الجسم كاينا من غير واسطة لقدرنا
على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات الكلام لكونه امرا ونهيا وخبرا قدرنا
على نفس الكلام وايضا الخفيف والثقيل سويا في جواز التحريك وحال القادر
معهما على السواء فلا بد معنى بسببه تقدر على بعض التحريكات دون بعض
فيهما معاني ثقل وكثر وهي مقدورة للقادر وحتى بواسطتها يحرك ما يحرك
وضعف هذه الحجج غني عن الشرح مسئلة الحركة عبارة عن حصول الجوهر
في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد اكثر
من زمان واحد فقبل هذا حصوله في الحيز حال حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا
وقيل هو سكون وهو انما يصح اذا قيل الحركة عين السكونات والبحث يقتضي
والاجتماع هو حصول الجوهرين في حيز واحد لا يمكن ان يتخللهما ثالث والافتراق
كونهما بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث والدليل على وجود هذه المعاني ان الجوهر
تحرك بعد ان لم يكن متحركا والتغير من امر الى امر لا بد من وجه الصفة لا يقال هذا
منقوض بان الباري تعالى كان عالما بان العالم سيوجد ثم صار عالما بان
العالم سيوجد ثم صار عالما بانه موجود كذلك لم يكن رائيا للعالم لاستحالة

رؤية

رؤية المعدوم ثم صار رائيا والاقوى انه لم يكن فاعلا للعالم والفاعلية
يمتنع ان يكون صفة حادثة والا افتقرت الى احداث آخر ويلزم التسلسل
وايضا فالغير يكفي في تحققه كون احدى الحالتين ثبوتية وانتم ادعيتم ان الحركة
والسكون كلاهما ثبوتيات لانا نجيب عن الاول بان التغير في الاضافات
لا يوجب تغير الذات والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد
لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان الحصول ان كان مسبوقا في الحصول
في حيز آخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز كان سكونا واذا
كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون احدهما هو ما لزم ان يكون
الآخر كذلك وبهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه امر
ثبوتي اقول هذا الحد للحركة هو حدها عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجوهر
الفرد وسائر الآنات وسائر الحركات الافراد غير المتجزية واما قوله السكون
عبارة عن حصوله في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد فيقتضي ان يكون الحركة
التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب ان يقال هو الحصول في حيز بعد
حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد قال هو ذلك بعينه في آخر هذا
الفصل والقول بان الحصول في الحيز حالة الحدوث وجوديا يكون مستفرعا
على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه والصواب ان يقال
هو الكون الاول والحصول الاول للجسم الحادث فلا يكون حركة ولا سكونا
لخروجه عن حديهما واما من قال هو سكون فانما قاله لانه يقول الاكوان في الاجتماع
كلها سكونات ويكون بعضها حركات باعتبارات اخر وذلك لانه قد روي
عن ابي الحسن الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه
سكون واذا تحرك الى مكان آخر فاول كونه في المكان الثاني سكونه فيه وحركته اليه

وذهب القلانسي الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان
متواليان في مكانين فاذن الكون الاول سكون وعلى هذا القول يلزم
ان يكون الحركة عن السكونات والاجتماع يعني ان الحد يجب تحصيل لجوهر
وحده والذي حاله يفهم منه ان يكون لجوهر من اجتماع وحده والصواب ان يقال
هو الحصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين جوهر اخر ثلث والكون
او الحصول في الحيز عند المتكلمين هو نوع وهذه الاربعة اجناس تحته وقد مر انهم
يقولون للاعم نوعا وللاخص جنسا تحته جنساله والجواب عن تغير العلم بان التغير
في الاضافات لا يوجب تغير الذات مبني على كون العلم اضافة وسيجيء القول فيه
مسئلة زعم قدماء الاصحاب ان الاجتماع والافتراق امران متغايران
لكون المخصص للجوهر بالحيز هو ضعيف لانا متى عقلنا الجوهرين حاصلين في الحيزين
بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فقد علمناهما مجتمعين فلا حاجة الى الزايد
اقول يعقل الحيزين في حيزيهما ان لم يعرف بعد ان لا يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعا
والمعنى المطلق مغاير للمقيد وهم لا يعنون بالزايد غير ذلك مسئلة
اختلفوا في ان المحوي حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا والاقرب
انه متحرك بالعرض لا بالذات اقول انه ليس متحرك عند من يجعل المكان
السطح الباطن من الحاوي لانه لم تفارق مكانه ومتحرك باعتبار تغير الاشارة
اليه من حيز واحد فلذلك قيل انه متحرك بالعرض انه معيه الغير لا بالذات
من حيث لم يفارق مكانه مسئلة الاكوان باسرها متضادة لانها ان اقتضت
الحصول في حيز واحد كانت متماثلة فكانت متضادة وان اقتضت الحصول
لا في حيز واحد فلاشك في تضادها لكنها قد يكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون
الذي يقتضي الحصول في الحيز الاول مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث فما فوقه

اقول

اقول حجتهم على ان الاكوان التي يقتضي الحصول في حيز واحد متماثلة امتناع
تعليل الامر المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر وحد الضدين ان كان
باللذين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان لانهما ممتنعا الاجتماع وان قيل
المختلفات اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان في الحد وان زيد فيه
ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون لكل الاكوان كذلك لان الكون في حيز
لا يمكن ان يتعاقبه كون في حيز يتخلل بينهما حيز او احيار والمشهور عند المتكلمين
الاخير من هذه الحدود وعلى ذلك التقدير لا يكون للضد الا ضد واحد فقط
اما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي فاجناس منها الحيوة واعلم
ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان
كان شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على ثبوته والجمهور
زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم ويقدر واحتجوا بانه
لولا امتياز الحي من الجماد بصفة والا لم يكن اتصاف الحي بهذه الصفة اولى
من الجماد واحتج ابن سينا في القانون بان العضو المفلوج حي فحيوته اما ان
يكون قوة الحس والحركة او قوة التغذية او نوعا ثالثا والاول باطل لان العضو
المفلوج ليس له قوة الحس والحركة والثاني باطل لان القوة التغذية قد تبطل مع
بقاء العضو المفلوج حيا ولان القوة الغاذية حاصلة للنبات ولا حيوة له فثبت
ان الحيوة امر ثالث والجواب عن الاول انه معارض بانه لولا امتياز الذات
الحية بالاجلة صح ان يصير حيا والا لم يكن بان يصير حيا اولى من غيره وهذا يقتضي
اشتراط الحيوة بحيوة اخرى وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثاني
ان معنى كون العضو المفلوج حيا بقاء قوة التغذية قوله قد تبطل هذه القوة
مع بقاء الحيوة قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية ولكنها عاجزة

في الفعل وقوله العادة حاصلة في النبات قلت نحن نساعد على ان عادتي النبات
والحيوان مختلفتان بالنوعية والماهية والمختلفات لا يجب اشتراكهما في الاحكام
اقول قيل الاعراض التي لا يتصف بها غير الحي عشرة الحيوة والقوة والاعتقاد
والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولم يقل احد ان اعتدال
المزاج او قوة الحس والحركة هو الحيوة بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحيوة
للحيوان المركب من الاخلاط او من الاركان والثاني معلول للحيوة وقوله في المعارضة
وهذا يقتضي اشتراط الحيوة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن اين لزم ان
يكون ذلك المخصص حيوة اخرى وقوله في النقل عن ابن سينا ان قوة الغاذية قد تتعطل
مع بقاء العضو المفلوج حيا وزيادة المفلوج غير محتاج اليها لان القوة الغاذية
قد تتعطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان يكون القوة باقية
لكنها عاجزة عن الفعل غير وارد لانه يريد بالقوة الباقية التي يصدر عنها الاثر
بالفعل والا ففي العضو المفلوج ايضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن
الاحساس والحركة واختلاف عادتي النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم
منهما انما هو بحسب مبدأيهما فان مبدأ احديهما النفس النباتية ومبدأ الاخرى
النفس الحيوانية وبحسب تقريرهما فيما جعلناه غذاء فان الاولى يتصرف في البسائط
والثانية في المركبات واختلاف العلل والافعال لا يوجب اختلاف ماهية
المعلول والفاعل لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل وقد علم من
ذلك المفهوم ليس هو الحيوة بعينها وهو المطلوب   مسئلة القائلون بهذه
الصفة منهم من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا واجاب
عن التمسك بالاية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدر وجوديا ولو سلم

القايل بكون الموت ثبوتيا هو ابو علي الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحيوة
عما من شانه ان يكون حيا ليس يصح فان الموت يدخل في مفهومه سبق الحيوة على ذلك
العدم والا لكان الجنين عند قرب حلول الحيوة فيه ميتا   مسئلة البنية ليست شرطا
لوجود الحيوة خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا ان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة
واحدة او القائم بكل جزء حيوة على حدة والاول يقتضي حلول العرض الواحد
في المحال الكثيرة وهو محال واما الثاني فمحال ايضا لان الاجزاء متماثلة فلو وقف
جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة بجزء اخر لان الامر من الجانب الاخر كذلك
ويلزم منه الدور وهو محال اقول الاولى ان يقول حلول العرض الواحد في المحال
الكثيرة باطل عند اكثر المتكلمين وليس بمحال في بديهة العقل ولا بالنظر السمعي كما مر قوله
واما الثاني فمحال يتم له الذي ذكرته يقتضي احالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما
لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الاخر به لزم الدور
ويمكن ان يقال بينهما قيام الحيوة بكل جزء موقوف على كون ذلك الجزء مجامعا معها
لغيره من الاجزاء ولا يلزم منه دور   ومنها الاعتقادات وهي امور يجدها الحي
من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي اما ان يكون جازمة
او مترددة اما الجازمة فان لم يكن مطابقة فهي الجهل وان كانت مطابقة فاما ان
لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد او عن سبب وهو اما نفس تصور طرف
في الموضوع والمحمول وهو البديهيات او الاحساس وهو الضروريات او الاستدلال
وهو النظريات واما الذي لا يكون جازما فان كان التردد على السوية فهو الشك
وان احد طرفيه راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم ولما كانت مراتب
القوة والضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك اقول تعريف
الاعتقادات بامور يجدها الحي من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها تعريف

بما نعم جميع الواجدانيات كالجوع والشبع والالم والمرض غيرها والصواب ان تعالى
تام
بها امور تمكن ان الحكم فيها بنفي او اثبات حتى تخص بها وجعل الظنون والاو
من قبل الاعتقادات ليس ما يذهب اليه المتكلمون لانهم يجعلون الاعتقادات
نوعا والظنون نوعا وفي قوله او الاحساس وهو الضروريات نظر فان الاصطلاح
ليس على الضروريات هو المحسوسات لا غير   مسئلة اختلفوا في حد العلم وعندي
ان تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له
ولان يعلم اعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي
بديهي فتصور العلم بديهي اقول المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف
بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا
عن العلم به   مسئلة قيل العلم سلبي وهو باطل لانه لو كان كذلك لكان سلب
ما سامه والتالي ان كان عدما كان هو عدم العدم فيكون سوسا وان كان وجودا
فعدمه يصدق على المعدوم فيكون العدم موصوفا بالعالمية فهذا خلف وقيل
انطباع صورة مساوية للمعلوم في العالم وهو باطل والا لزم ان يكون العالم
بالحرارة والبرودة حارا باردا الا يقال المنطبع صورته ومثاله لانا نقول الصورة
والمثال ان كان مساويا في تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والا بطل قولهم نكتة
اخرى يلزم ان يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما بهما لا يقال حصول
الماهية للشي انما يكون ادراكا اذا كان ذلك الشي مما من شانه ان يدرك
لانا نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذي له الحصول
احتجوا بانا نميز بعض المعلومات عن بعض والتميز في النفي الصرف محال وان
قد لا يكون المعلوم ثابتا في الخارج فهو في الذهن جوابه هذا يقتضي ان يكون المعلوم
مهما ماهيته حاضرا في الذهن فمن تخيل الجبل فقد حضر في ذهنه تمام ماهية الجبل وذلك باطل

بالبديهة

بالبديهة اقول ان القول بان يكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن في دليله نظر لان
المنافي ان كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود وان كان عدميا
لا يكون العلم عدم العدم حتى يكون ثبوتا انما هو العدمي ولا يجب ان يكون عدم
العدمي ثبوتا فان عدم العمى لا يجب ان يكون عدم العدمي ثبوتا فان عدم
العمى كالجزء ولهذا فيمن نظر نزل في عينه ماء مثل في الجدار ويكون ابصارا وايضا
يلزم من قوله ولو كان وجودا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا
بالعلم ثبوت ما ادعى البطالة لان وصف العدم لا يكون وجوديا فان العلم السلبي
واما ابطال القول بالانطباع يوجب ان يكون العالم بالحرارة حارا فليس
بصحيح لانهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة وفرق بين صورة الشي
وبينه فان الانسان ناطق وصورته ليست بناطقة وقوله ان كان مساويا
في تمام الماهية هو نفس الماهية او شخص من اشخاصها لا صورتها واذا كان
بين الماهية وصورتها اشتراك في النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجاز ان يكون
المقتضي لكون المحل حارا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز وايضا في
النكت جعل العلم هو حصول الماهية فالذي قاله هنا ليس مما ذهب اليه وقوله
في الجواب ان كان الادراك هو نفس الحصول فالجدار من شانه ان يدرك اذ له
الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لقابل مشروط مخصوص
فانا لو قلنا الغني حصول مال عند من شانه ان يحصل له مال لا يلزم منه ان يكون الجار
الذي يحصل عنده مال غنيا وقوله في الجواب الاخير هذا يقتضي ان يكون المعلوم
بتمام ماهيته حاضرا في الذهن مبني ايضا على عدم الامتياز واشتباه بين الشي وصورته
لان الحاضر في الذهن هنا صورة لو كان الشي الذي هو صورته موجودا لكانت
هذه الصورة مطابقة له   وقيل انه امر اضافي وهو حق لما انه لا يمكننا ان نعقل

الحكم

كون الشي عالما الا اذا وضعنا في مقابلة معلوما ثم القايلون به منهم سمى هذه الاضافة
بالتعلق واثبت امرا اخر يقتضي هذا التعلق ومنهم من قال العلم عرض يوجب
العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فهو الا سواء امور ثلثة واما نحن
فلا نقول الا بهذا التعلق واما العالمية والعلم فهما لم يثبت بالدليل اقول المعلوم
الذي وضعه بازاء العلم ان كان معدوما فليت شعري اين يكون ان لم يكن
في الذهن والذي يسمى هذه الاضافة بالتعلق هو ابو الحسين البصري ومن تبعه
والقول بان العلم عرض يوجب العالمية وهو قول القايلين بالاحوال وبالجملة
التعلق من غير متعلق به غير معقول مسئلة اختلفوا في ان العلم الواحد
هل يكون علما بمعلومين وعندي اما ان يكون فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح
وذلك لانه يصح ان يعقل كون الشي عالما باحد المعلومين مع الذهول
عن كونه عالما بالاخر ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعلق
لم يمتنع لان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا
بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة المخصوصة وان كان
متعلقا بهما فهو المطلوب ثم المجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح
ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما وكل معلومين
لا يصح العلم باحدهما مع الذهول عن الاخر لم يمتنع ان يعلما بعلم واحد وهذا
التفصيل عندي باطل لان العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق
بالسواد والبياض مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فعنده
تعلق ذلك العلم بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل بالاخر اقول العلم القديم عند
اهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية لها مع انه واحد هذا البحث
يتعلق بالعلم المحدث فقال ابو الحسين الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق

الحكم

بمعلومات

بمعلومات كثيرة وحكي عن ابي الحسن الاشعري ذلك وانكره الاستاذ ابو اسحق
وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي
الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين ووجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي
وقال القاضي ابو بكر كل معلومين لا ينفك احدهما عن الاخر في العقل يجوز ان يجتمعا
يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم مع الذهول عن شي اخر فلا يمكن ان يتعلق
بهما علم واحد ويقال للمصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع
ويكون الاخر داخلا فيه وح قد تعلق بامرين وانت حكمت بامتناع ذلك
وانت استدللت على الامتناع لصحة تعلق العلم باحد المعلومين مع
الذهول عن كونه عالما بالاخر وههنا لا يصح هذا الاستدلال وايضا كان يجب
ان يقول مع الذهول عن الاخر وانت قلت مع الذهول عن كونه عالما
بالاخر وذلك لان المطلوب ههنا التعلق بمعلومين لا المعلوم وبالعلم بمعلوم
اخر وايضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بمطلق المضادة غير
متعلق بشي وذلك غير معقول فان المضادة لا تعقل الا بين شيين على
ان يكون الشان شاملين لكل ما يقع عليه اسم الشي ولا فرق بين المضادة
المطلقة والمضادة المخصوصة الا بعدم التعيين ووجود التعيين فيما تعلق
المضادة بهما ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين وابطال قول المجوزين
بقوله العلم بالسواد والبياض يتعلق بامرين يصح العلم باحدهما مع الجهل
بالاخر غير صحيح لان كلامهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده
غير تصور السواد المضاد للبياض فليس ما يصح العلم مع الجهل بالاخر هو
احد الشيئين اللذين يتعلق جامعا مسئلة المعلوم على سبيل الجملة
معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال

فيه والوجه المجهول غير معلوم البته لكن لما اجتمعا في شي واحد لظن ان العلم الجملي
نوع تغاير العلم التفصيلي اقول اعترف ههنا بان الشي المعلوم من وجه
والمجهول من وجه تغاير الوجهين وجه تغاير الوجهين وهذا ما ذكر في صدر الكتاب
عند ابطال قوله التصور ليس بمكتسب ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين لكن
حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهين مسئلة العلوم
المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة خلافا لشيخي وو الذي رحمه الله لنا
ان النظر في العلم بالمدلول مشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم
يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية القدم والحدوث اقول
والده يذهب الى القول بتماثل العلوم وانها لا تختلف باختلاف متعلقاتها
والمصنف يقول الشرط مخالف للمشروط واليه القول الاعتقادات متضادة
مشروطة بشروط مختلفة فان اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم
وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه ولوالده ان
يقول العلم من حيث هو علم ليس بمختلف وانها تختلف بسبب متعلقاته فيكون
تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها
مسئلة العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة
عنها لزوما ضروريا فانه ان نفي احتمال عدم اللزوم ولو على البعد الوجوه
لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية اقول يريد
بالضروري ههنا النفس لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل
المحسوسات اي الضروريات وقد سمى كل النفساة ضروريا موافقة بقول الى
الحسن الاشعري مسئلة اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون العلم بالاصل
كسبيا وبالفرع ضروريا والا فعند وقوع الشك في الاصل يحصل الشك

فى الفرع

في الفرع فيصير الضروري غير ضروري هذا خلف ان كان المراد من
الاصل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق وان كان المراد
اعم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن ان يكون كسبية والتصديقات
الموقوفة عليها ضرورية قال مسئلة اختلفوا في ان اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما
لنفسهما او لامر يرجع الى الصارف والاقرب ان المنافات ذاتية لان الجزم
بالثبوت شرط ان لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط اقول
الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد اعم منه
والاصح ان لاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع اعتقاد
المضاد له لوجود الصارف عنه واما في اليقيني فالمنافاة ذاتية كما ذكره
مسئلة منهم من قال المعدوم غير معلوم لان كل معلوم متميز ثابت فكل معلوم
ثابت فما ليس بثابت لا يكون معلوما فنوقض بان تخصيصه بالا معلومية يستدعي
تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم اجابوا عن كلام الاولين بان المعدوم
في الخارج ثابت في الذهن فقيل عليه الثابت في الذهن احص من الثابت
فيكون المعلوم ههنا ثابتا وليس كلامنا فيه انما الكلام في العلم بغير الثابت
ولان الثبوت الذهني مشكل لانا اذا علمنا ان شريك الله تعالى معدوم
فحصول الشريك في الذهن قبيح لان الشريك هو الذي يجب وجوده لذاته والحاصل
في الذهن ليس كذلك فان قلت الحاضر في الذهن تصور الشريك لا نفس
الشريك قلت فقد عاد الاشكال لان البحث انما وقع عن متعلق هذا التصور
فانه ان كان نفيا محضا فكيف حصل التميز وان كان ثابتا فثبوته اما في الذهن
او في الخارج وفيه ما مر اقول المعدوم في الخارج ثابت في الذهن من حيث
هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومية بالثبوت الذهني

ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت بل ربما يسلب عنه الثبوت
وليس بين الحكمين تناقض لان موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت
المطلق الشامل للخارجي والذهني محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب
عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية واما قوله شريك الله هو الذي يجب وجوده
لذاته والحاصل في الذهن ليس كذلك فالجواب ان مفهوم الشريك ههنا مشتمل
مماثلة بين متغايرين وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع
الوجود من حيث المغايرة لذاته الله تعالى والموصوف بالامتناع محكوم عليه
صلب الوجود الخارجي من حيث ثبوت هذا الوصف العنواني في الذهن وغير
محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث
المماثلة ومتعلق كل وصف منهما معلوم من جهة كونه متعلق او غير معلوم
من غير تلك الجهة فينبغي ان الفهم في امثاله هذا الفرق حتى ينحل الاشكالات
التي يورد عليهما مسئلة المشهور ان العقل الذي هو مناط التكليف
هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لان العقل لو لم يكن
من قبيل المعلوم لصح انفكاك احدهما عن الاخر لكنه مح لاستحالة ان يوجد
عاقل لا العلم سيالبته او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا ثم ليس هو علما
بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين فهو اذن علم بالامور الكلية وليس ذلك
من العلوم النظرية لانها مشروطة بالعقل ولو كان العقل عبارة عنها لزم
اشتراط الشيء بنفسه فهو مح فهو اذن عبارة عن علوم كلية بديهية وهو المطلوب
فقيل عليه لم قلت ان التغاير يقتضي جواز الانفكاك فان الجوهر والعرض
متلازمان وكذا العلة والمعلول سلمناه لكن العقل قد ينفك عن العلم كما
في حق النائم او اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من وجوب الواجبات واستحالة

المستحيلات

المستحيلات وعند هذا ظهر ان العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند
سلامة الالات قال ابو الحسن الاشعري العقل علوم خاصة وزادة المعتزلة
في العلوم التي يشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه
في البديهيات وقال القاضي ابو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات ومجاري العادات وقال المحاسبي من اهل السنة هو غريزة
يتوصل بها الى المعرفة وما ذهب اليه المصنف هو الصواب ومنها
القدرة والمرجح بها فرضنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول
وان كان الى امر وراء ذلك ففيه النزاع احتج اصحابنا بان حركة المختار متميزة
عن حركة المرتعش وليس الامتياز الا بهذه الصفة فيقال لهم متى ثبت هذا
الامتياز قبل الاتصاف بالفعل او حال الاتصاف والاول بط على
قولكم لان القدرة ليست قبل الفعل عندكم والثاني مح لان المرتعش كما
لا يمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لا يمكن ايضا عن تركها حال وجودها
لاستحالة ان يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد ويقال ايضا متى ثبت
هذا الامتياز احال ما خلق الله سبحانه او حركة او قبلها والاول بط لان حصول
الفعل حال ما خلق الله تعالى ضروري والثاني بط لان حصولها قبل ان خلقها
الله تعالى مح وعلى التقديرين لا يثبت الاختيار قوله المختار لا يمكن من الحركة
حال وجود الحركة فيه نظر لان المختار لا يمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة الا مع
قطع النظر منه فلم لا يجوز وهكذا القول في الاعتراض الثاني فان الاختيار
حال ما خلق الله الحركة مح لفرض وجود الحركة ما مع قطع النظر عن ذلك فممكن
لوجود القدرة المقتضية له ويقال للمعتزلة متى ثبت هذا الاختيار عند استواء الداعي
ام عند رجحان احدهما على الاخر والاول محال لان عند الاستواء يمتنع الفضل

وعند الامتناع لاثبت الممكنة والثاني تحكم لان مع حصول الترجيح يجب الراجح
ويمتنع المرجوح فلا ثبت الممكنة   الاختيار عند المعتزلة هو صحة صدور الفعل
او تركه من القادر بتبع الداعية او عدم داعية وهو متساوي النسبة الى
الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساوي بهما عند اعتبار احدهما
ومنعه بعضهم جوز وصدور احد الطرفين من المختار من غير ترجيح احدهما على الآخر
واوردوا امثلة الجائع والعطشان والهارب اذا حضرهم رغيفان متساويان وريان
وقدحان متساويان او طريقان متساويان فانهم يختارون احدهما من غير
ترجيح والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان ثابت ولعله يختار احدهما
لوجود الرجحان وان لم يتفطن بالرجحان ومنهم خروهم قالوا الوجوب بالرجحان
وقال بعضهم بان الطرف الراجح يكون اولى لوقوعه ولا ينتهي الى حد الوجوب
وهو اختيار محمود الملاحمي وانكر بعضهم كون الاولوية كافية لمثل ما ذكر في خواص
الممكن وابو الحسين واصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع
وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسير الاختيار هو ان يكون الفعل والترك
بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب
او ممتنع ومن عدم التمييز بين الامرين في هذه المسئلة يحدث الاختلاف
الجاري بين القائلين بالايجاب والاختيار   مسئلة القدرة مع الفعل
خلافا للمعتزلة لنا ان القدرة عرض فلا يكون باقية فلو تقدمت على الفعل
لاستحال ان يكون قادرا على الفعل لان حال وجود القدرة ليس الا عدم
الفعل والعدم المستمر يستحيل ان يكون مقدورا وحال حصول الفعل لا
قدرة اقول المسئلة مبنية على كون القدرة عرضا وامتناع بقاء الاعراض
والذي استدل به من فرض القدرة مع عدم الفعل او وجوده ليس بدليل

على ذلك

على ذلك لان ذلك الامتناع انما يلزم من فرض احتياج القدرة والفعل
والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها قال احتجوا بان الكافر
حال كفره مكلف بالايمان فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا
كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولان الحاجة الى القدرة لاجل ان يدخل
الفعل من العدم الى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا
فلا حاجة به الى القدرة ولانه لو وجب ان يكون القدرة مع المقدور
لزم اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والجواب عن الاول
انه وارد عليكم حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل
لا قدرة له عليه فان قلت انه في الحال مامور لا بان ياتي بالفعل
في الحال بل بان ياتي به في الثاني الحال قلت هذا مغالطة لان كونه فاعلا
للفعل اما ان يكون هو نفس صدور الفعل عنه واما ان امر زايد عليه فان
كان الاول استحال ان يكون انه مامور بان الفعل في الحال وان كان الثاني
كانت تلك الزيادة امرا حادثا فيفتقر الى الفاعل والكلام في كيفية فعلها
كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وعن الثاني انه منقوض بالعلة والمعلول
والمشروط والشرط وعن الثالث ان المؤثر في وجود افعال الله تعالى
هو تعلق قدرته بها زمان حدوثها واما التعلقات السابقة فلا اثر لها
البتة وهذا لا يمكن تحقيقه في قدرة العبد لانها غير باقية   السؤال الاول
غير متوجه لان الكافر مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال
قدرته وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في
حال قدرته على الايمان لو كان مكلفا بالايمان لكان تكليفا بما لا يطاق
وكذا في السؤال الثاني الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يدخل الفعل

من العدم الى الوجود لانهما ماخوذة مع حدوث الفعل او عدمه وفي السؤال
الثالث لا نسبة لقدرة الله تعالى الى القدرة العبد مع ان قدرته تعم
اذا احدث مع وجود الارادة او عدمها لا ينفي للاجبار وجه كما قيل في العبد
وقوله في الجواب هذا او اراد عليكم لانه حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل
ايضا فيه نظر لانه اذا اخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل
لا يمكنه لا من حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون
الفعل واجب الوقوع ح وايراد النقض بالعلم المعلول والشروط ليس
تنافع لان العلة ايضا قبل وقوع المعلول ممتنعة العلية وكذلك حال
وقوعه وذلك لانتفاء القبلية والحال اليها والقول بان تعلق قدرة
الله تعالى زمان حدوث الفعل موثر في وجود الفعل ايضا ليس بشي
لان الفعل يجب زمان حدوثه وان لم يكن قدرة ومنشا جميع هذه الاغلاط
شي واحد وهو ما مر ذكره   مسئلة القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة
لنا ان القدرة عبارة عن التمكن ومفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن
من ذلك ولان نسبة القدرة الى الطرفين ان كانت على السوية استحال
ان يصير مصدرا للاثر الا عند مرجح فيكون مصدر الاثر المجموع فقبل هذه
الضميمة لم يكن ذلك قدرة الا على راي اقول المعنى لا الخلف بتبديل لفظ
القدرة بلفظ التمكن ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذلك يشتركان
في مفهوم التمكن وانما يختلفان من حيث تعلقها تارة بهذا وتارة بذلك
فان كان المراد من قدرة ذلك الامر المشترك كانت صالحة للضدين وان
كان المراد منها مجموع المشترك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة
على انواعها الا بالاشتراك اللفظي ويقع على انواع بتعدد المقدورات وهذا لم يقل

به احدهما وقوله ان كانت نسبة القدرة الى الطرفين على السوية احتاجت الى مرجح
وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل يقتضي ان يصير القدرة مبدا للفعل
مع زايد وهو عين مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وانما ذهب من ذهب
الى ان القدرة لا يصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي
يكون مع احد الضدين غير التي يكون مع الضد الاخر لا سيما انهم لا يفرقون بين
القدرة وبين المبداء الفعل او الترك   مسئلة عند اصحابنا العجز
صفة وجودية وهو مشكل لعدم الدليل والذي يقال ليس جعل العجز عبارة
عن عدم القدرة اولى من العكس ضعيف لانا نساعد على ان كليهما
محتمل وانه لولا الدليل بقي ذلك الاحتمال اقول ان كانت القدرة عبارة
عن سلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء ويكون ح وجوديا
والقدرة اولى بان لا يكون وجودية لان السلامة عدم الافة وان كان العجز
بالعرض للمرتعش ويتميز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالعجز وجودي
ولعل الاصحاب ذهبوا اليه اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة
الاعضاء يعرضها بالتمكن او هيئة هو علة له فالعجز ملكة التي فالقدرة وجودية
والعجز عدمي   ومنها الارادة والكراهية ومن الناس من زعم ان
الارادة عين علم الحي او اعتقاده او ظنه بان له فيه منفعة وهو باطل لانا نجد
من نفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم فيتغايران والفرق بين الارادة والشهوة
ان الانسان تنفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده   القايل بهذا
لا يقتصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بان له او لغيره ممن يوثر خيره فيه
منفعة يمكن وصولها اليه او الى ذلك الغير خالية من تعب او معارضة
ثم في وجود ميل مترتب على هذا الاعتبار مغاير له نظر قالوا هذا الميل يحدث

بمن لا القدر على تحصيل ذلک الشئ قدرة تامة فيحصل له ميل الى شئ يريد حصوله
ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلک مثل الشوق الى المحبوب ممن لا يصل الله
اما في الفدر التام القدرة بكفر الاعتقاد المذكور مسئلة منهم من قال ارادة
الشئ كراهة ضده وهو باطل لانه قد يريد الشئ حالة الغفلة عن ضده اقول الصواب
ان يقال ارادة الشئ يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن بالضد مسئلة العزم
عبارة عن ارادة جازمة حصلت بعد التردد فيه والمحبة عبارة عن الارادة
لكنها من الله تعالى في حق العبد ارادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى
ارادة الطاعة والرضا قيل انه الارادة وقيل انه ترک الاعتراض اقول التردد
المذكور يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنفرات
المتخالفة فان لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم والمحبة
تقع باشتراک الاسم على ارادة هو مبدأ فعل وهو الذي نسبته الى ارادة الثواب
او الطاعة وعلى تصور كمال من لذة او منفعة او شاكلة كمحبة العاشق المعشوقة
والمنعم عليه المنعم والوالد الولد والصديق الصديقه واما محبة الله عند العارفين
فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا قال ابو الحسن الاشعري انه ارادة اكرام المؤمنين
وشوبهم على التابيد وهذا من الله تعالى واما من العبد فهو ترک الاعتراض
والرحمة قيل هو النعمة وقال ابو الحسن الاشعري هو ارادة الانعام والولاية ارادة
الاكرام والتوفيق والبغض والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب والسخط
ارادة التعذيب والاختيار عند ابي الحسن هو الارادة واختار له اي فعل به خيرا
والمشيئة هي الارادة والكراهية يفرقون بينهما مسئلة المنافات بين ارادتي
الضدين ذاتية والصارف فيه بالقدم في باب الاعتقادات اقول قيل ارادة
الحركة ترجيح صدورها وارادة السكون ترجيح صدوره وكانهما متقابلان

لذنهما

ارادة
لذنهما كذلک ارادتهما وقوم آخر قالوا ارادة الحركة تصرف الفاعل عن
السكون والكلام فيه مثل ما مر مسئلة الارادة تنتهي الى ارادة ضرورية
دفعا للتسلسل وذلک يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله تعالى
وقدرته اقول قيل اسناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط في ايجاد
الشئ او يكون متوسطا والاول نقيضه انتهاء الارادة والثاني لا يناقض القول
بالاختيار فان الاختيار هو الايجاد بتوسط قدرة وارادة سواء كانت
العبد
تلک القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شئ آخر فاذن من قضاء
الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال تابعا لاختيار فاعله ولا يدفع هذا الا
باقامة البرهان على انه لا موثر الا الله تعالى ومنها الكلام النفسي ولم يتعلق
احد الا اصحابنا قالوا الامر والنهي والخبر امور معقولة يعبر عن كل واحد
منها في كل لغة بلفظ آخر فهي معان مغايرة لهذه اللغات وليس عبارت
عن تخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذه المعاني
لا تختلف البتة وليس الامر عبارة عن الارادة لان الله تعالى يامر بما
لا يريده ويريد ما لا يامر به فظن انه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحيوة
فلا بد من نوع آخر قالوا الكلام النفسي هو الفكر الذي يدور في الخلد ويدل
عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الاشارات اخرى والدليل على
اثباته ان العاقل اذا امر عبده بامر وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا
ضروريا ثم انه يدل على ما يجده ببعض العبارات او بضرب من الاشارات
او بر قوم من الكتابة هكذا قيل وقيل ابو هاشم اثبت كلاما في النفس سماه بالخواطر
وزعم ان ذا الخاطر يسمعها ويدركها وقال ابو الحسن ان لفظ الكلام يقع
اولا
على الكلام النفسي على الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراک وقال قوم على الاول

بالحقيقة وعلى الثاني بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك   ومنها الالم واللذة
اما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص من الالم
وهو رط بما اذا وقع بصر الانسان على صورة يليحه فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن
له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يجعل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق
اليها وزعم ابن سينا ان اللذة ادراك الموافق والالم ادراك الموافق والالم
ادراك المنافي وتقرب قول المعتزلة منه قالوا ان المدرك ان كان متعلق الشهوة
كالحكة في حق الاجرب كان ادراكه لذة وان كان متعلق النفرة كما في حق السليم كان
ادراكه الما ومثل هذا الكلام لا نفيد القطع بان الالم ليس الا الادراك واتفقت
الفلاسفة على ان تفرق الاتصال يوجب الالم في الحرو خالفهم بان التفرق عدم
فلا يكون علة للامر الوجودي وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال الان
حد الالم ادراك المنافي والحد ينعكس فكل ادراك للمنافي الم وهذه الحجة لفظية
نقل عن ابن زكريا انه قال اللذة خروج عن الطبيعة الحال وذلك لكون الادراك
انما يحصل بانفعال الحاسة لمقتضية سيدل حال فاخذنا بالوضع مكان ما باللذة
وقول المعتزلة يدل على انهم يقولون ان اللذة والالم سما الادراك نفسه ويختلفان
باختلاف متعلقهما وهو اما الشهوة او النفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام
لا نفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك ومخالفة المصنف في ان تفرق
الاتصال ليس بموجب للالم في الحر انما كان لانه يقول التفريق يوجب سوء المزاج
الذي يقتضيه طبايع المفردات عند تفريقها فالسبب الذاتي هو طبايع المفردات
والتفريق يقتضي زوال الاعتدال الذي حصل من الكسر والانكسار فالتفريق
ليس سببا بالذات الا لامر عدمي هو زوال الاعتدال والالم انما حصل من
سوء المزاج هكذا فسر قوله تلمذه قطب الدين المصري لكن قوله عقب ذلك

وزاد

وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك اما قوله التفريق
عدمي فلا يكون علة للوجودي ففيه نظر لان العدم لا يكون علة لموجود والعدمي
ربما يكون علة كعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك فانه علة لاحد الاكوان الذي
هو السكون وعدم السمع علة للخرس وعدم الغذا في الحيوان الصحيح للجوع ولفرقا
الاتصال في العضو الذي لا يكون فيه حس او لعرض له حذرا ويكون معه استمرار
او يكون التفرق طبعا كما يحصل في المتغذي عند نفوذ الغذا في اجزائه
لا يكون مولما لان الالم عندهم احساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعي
وكلامهم يدل على ذلك ولا شك في ان الحمى وهو سوء مزاج مولم وان لم يكن
هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافي فهو اذن حد للالم
واذا كان التحديد صحيحا فلا يكون انعكاسه لفظيا   ومنها الادراكات وهي غير
العلم لانا نبصر الشي ثم نغيب عنه فنجد تفرقة في الحالين مع حصول العلم فيهما فالابصار
غير العلم لكن الفلاسفة والكعبي وابا الحسين زعموا انه عايد الى تاثر الحدقة
لصورة المرئي والمتكلمون محتاجون الى القدح في هذا الاحتمال ليمكنهم بيان
انه تعالى سميع بصير اقول قالوا الادراكات خمسة هي الحواس وزاد قاضي ابو بكر
فيها ادراك اللذة والالم وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم
وليس كل علم ادراكا والقول بان الابصار موثر في الحدقة خاص بمن يبصر بالالة
وليس يبعد ان يكون في غيره على وجه اخر كما في الارادة فانهما في الصيد بخلاف
ما نثبته لله تعالى   مسئلة اختلفوا في الابصار منهم من قال انه خروج الشعاع
عن العين وهو باطل والا لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولامتنع
ان يرى نصف السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشيا
او يوثر في جميع الاجسام المتصلة بين حدقتنا وبينها اقول القايلون بالشعاع وهم

الحكماء والمتقدمون لا يقولون لخروجه عن العين الا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج
من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع
الشمس والقمر والنيران لا تشوش به وايضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل
الاجسام ولو كان عرضا لزم انتقال الاعراض وايضا قالوا الشعاع خرج من العين
كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة تحتاج الى زمان وغير ذلك وكل ذلك لازم
على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب ههنا وامتناع
رويه نصف السماء لشعاع الحدقة دعوى مجرد ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد
لكان اصوب واذا جاز ان يفي نور سراج صغير بهواء بيت كبير مع صغره انه
ولم يستبعد ذلك فذلك ايضا ليس بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع
باشتراط يكون المبصر مضيئا ولولا ان شعاع البصر والضوء من جنس
واحد لما كان بعضه معينا في افادة البعض وايضا كما يقع لشعاع الاجرام
النيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما لحادها من الاجسام الشفافة
يقع كشعاع العين مثل بعينه كما بين في كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام
في هذا الموضع طويل والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع فيطلب
من الصناعة المخصوصة به ومنهم من قال بالانطباع وهو غلط والا لما ادرك
العظيم لامتناع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد
على بعده وهذان الوجهان انما يلزمان من قال المرئي هو الصورة
المنطبعة فقط اما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطا
لادراك المرئي الكبير في الخارج فلا يرد عليه ذلك اقول انما قال بالانطباع
ارسطو واصحابه وبينوا السبب في رويه العظيم من بعيد صغيرا وابطاله
بامتناع الانطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع

العظيم

العظيم نفسه او مقداره بل قالوا بانطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغره
محل يقتضي ادراك ذي الشبح على عظمه وذلك كما ينطبع في المراة نصف
السماء والاجرام التي فيه واما رويه القريب على قربه والبعيد على بعده
يعني الابعاد فلعل المنطبع في العين يكون على هيئة تفيد ادراك الابعاد
ونحن لما تعذر علينا ان نعبر عنه استبعدناه مع انا نرى النقاشين ينقشون
صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها اعماق تلك الاجسام
والابعاد ما بينها   مسئلة الادراك عند سلامة الالة وحضور المبصر وساير
الشرائط المشهورة وغير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة لنا انا
نرى الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع
استوائها باسرها في كل الشرائط ولانا لما راينا الجسم الكبير فقد راينا كل واحد
من اجزائه ويستحيل ان يكون رويته كل واحد من تلك الاجزاء مشروطة برويته الجزء
الاخر والا وقع الدور فرويه كل واحد منها غنية عن روية الاخر واحتجوا بانه
لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لا نراها والجواب
انه معارض بجميع العاديات اقول القايلون بان ابصاره تعالى
للموجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار عند الشرائط
المذكورة لامتناع ان يكون ابصاره تعالى باله وان يجبه شرط غيره واما المعتزلة
والفلاسفة يقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون الابصار
الحلقي عند عشرة شرائط بعد سلامة الالة وهي كون المبصر كثيفا غير مفرط
الصغر ومحاذيا للالة او في حكم المحاذات زمانا والمتوسط بينهما شفاف
ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط
والبعد المفرط وان يتعمد الابصار ذاته الا ابصاره وان لا يقارنه ما يوجب الغلط

ويدعون في وجوب الابصار العلم الضروري واما تعليل روية الكبير صغيرا
بروية بعض اجزائه دون بعض فليس بشيء فان ذلك القول ممن لا يعرف السبب
فيه ومعارضة الشك في ذلك بالعاديات هو ان يقال من المحتمل ان الشمس
لا تطلع غدا وان الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والبحار دما وامثال ذلك
مع انا نجزم بعدمها بسبب اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل ان لا يبصر مع
استجماع الشرائط لكنا نقطع بالابصار ولا يلتفت الى ذلك الاحتمال
لان عادة جارية بالابصار مسئلة اختلفوا في انه هل يعتبر في السمع
وصول الهواء الحامل صوته الى الصماخ فعندنا انه غير واجب خلافا للفلاسفة
والنظام لنا لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب
لان الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول الذي
باعتباره كان حاصلا للحروف ولانه كان يجب ان لا يدرك جهات الصوت
كما انا لم نلمس الشيء الا حال وصول النبال لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهته وصوله
اقول القايلون بالتموج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذين يتمثلون
به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه بل الكيفية الحاصلة
في نفس حركة بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي على موضوع
القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل في عمق الماء والهواء
وايضا لا يقولون بامتناع وجود التموج في جسم غير الماء والهواء بل يجوزونه
في غيرهما كما يحس به في الاواني الصغرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع
واحداثها الصوت بعد القرع زمانا طويلا وايضا اذا احدث القرع على جسم
مصمت لا مسام له اصلا فان السامع يسمع الصوت من غير ان يصل من
موضع القرع هواء الى صماخه بل يتادى التموج من ذلك الجسم الى الهواء

الذي

الذي يجاوره ومن الهواء الى الصماخ وادراك الجهات بسبب بقية تبقى
في الهواء بعد الاحساس بجهة القرع وقال ابو البركات البغدادي كان النفس
يسمع الهواء المقروع في جهة القارع حتى يحس بذلك وقياس السمع على
اللمس لا يجدي بطائل مسئلة ادراك الشم قد يكون لتكيف الهواء المتصل
بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة وقد يكون لانفصال اجزاء لطيفة منها ووصولها الى
مشومنا كما في التبخرات وقد يكون لتعلق القوة المدركة بالرائحة وبين هناك
وهذا اضعف الاحتمالات واما ادراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه
وهذه اشارة مختصرة الى اقسام الاعراض اقول الوجهان الاولان موجودان
في اشيا لا سيما في احساس رائحة وفي التبخرات والوجه الثالث بعيد فان القوة
لا تتعلق بغير محلها ولا تنتقل من محلها احكام الاعراض مسئلة اتفق المتكلمون
والفلاسفة على امتناع الانتقال عليها لان الانتقال عبارة عن الحصول في
حيز بعد الحصول في حيز اخر وذلك انما يعقل في المتحيز والحجة المشهورة انا لو
قدرنا العرض خاليا عن جميع الاوصاف غير اللازمة فاما ان لا يحتاج حينئذ
الى المحل او يحتاج والاول باطل لانه يكون ح غنيا بذاته عن المحل والغني بالذات
عن المحل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض
وان احتاج فاما ان يحتاج الى محل مبهم وهو محال لان مقتضي الموجود في الخارج
موجود في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج او الى محل معين
فيلزم استحالة مفارقته عنه وهو المط وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان لا يحتاج
قوله لان الغني بذاته عن المحل لا يعرض له ما يحوجه اليه قلت العرض عندنا لا يصدق
عليه انه يجب ان لا يكون في المحل حتى يكون ذلك منافيا لحصوله في المحل بل
يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب ان يكون في المحل وهذا لا ينافيه الحصول

فی المحل لسبب منفصل سلمنا انه یحتاج الی المحل لکن لم یحتاج الی المحل معنی وما ذکره
منقوض باحتیاج الجسم المعین الی مکان غیر معین ولان الواحد بالنوع معین
فاحتیاج الواحد بالتشخص الی المحل الواحد بالنوع لا یوجب تعین المحل الواحد
بالتشخص نفی الانتقال بمعنی الحصول فی حیز بعد الحصول فی غیره من الاجسام
عن الاعراض لا یحتاج الی بیان فان العاقل لا یمکن ان یحیله فضلا عن ان
یدعیه والمطلوب ههنا هو نفی الانتقال عنها بمعنی الحصول فی محل بعد الحصول
فی محل غیر ذلک المحل وهو لم یتعرض لذلک اصلا وما اورده من الحجة مزیف بما
ذکره والبرهان علیه ان العرض هو الموجود الذی لا یتحقق وجوده المتشخص الا
بما یحل فیه والشیء المحتاج فی وجوده المتشخص الی علة لا یمکن ان یحتاج الی علة مبهمة
لان المبهم لا یکون من حیث هو مبهم موجودا فی الخارج وما یکون موجودا فی الخارج
لا یفید وجودا فی الخارج بالبدیهة فالعرض اذن لا یتحقق وجوده المتشخص
الا بمحل بعینه یحقق وجوده المتشخص ومبطل تبدله ذلک الوجود لذلک یمتنع انتقاله
عنه واما الشیء المحتاج فی صفة غیر الوجود الی غیره من حیث طبیعة ذلک الغیر
کالجسم المحتاج فی التحیز لا فی الوجود الی حیز لا بعینه فلا یمتنع من حیز بعینه الی حیز آخر
یساوی الحیز الاول فی معنی الحیز وهکذا اذا تعین مکان الواحد بالنوع کان
الواحد بالتشخص من جملة ذلک النوع محتاجا الی احد افراد من ذلک النوع
لا بعینه ولذلک امکن انتقاله الی حیز آخر وایضا الوجود المتشخص الحاصل من سبب
موجود معه یمکن ان یختلف شرایطه بحسب ازمنة مختلفة کالهیولی المحتاجة
الی صورة لا بعینها وذلک غیر ما نحن فیه مسئلة اتفق المتکلمون علی امتناع
قیام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة ومعمر لنا انه لا بد من الانتهاء بالآخرة
الی الجوهر ومع به یکون الکل فی حیز الجوهر تبعا له وهو الاصل فالکل قایم به احتجوا

ک

بان السواد مشارک البیاض فی اللونیة ومخالفه فی السوادیة وما به الاشتراک
غیر ما به الامتیاز واللونیة صفة مغایرة للسوادیة قایمة بها وهما موجودان
لانه لا واسطة بین الوجود والعدم فاللونیة عرض قایم بالسوادیة وایضا
فکون العرض حالا فی المحل لیس نفس العرض ونفس المحل لصحة ان نعقلهما مع
الذهول عن ذلک الحلول ولیس امرا عدمیا لانه نقیض اللاحلول فهو اما
ولتقوم کل واحد منهما بالآخر والجواب عنها بمقدمات تقدم تقریرها
وجوب الانتهاء الی ما تقوم بالجواهر لا یدل علی امتناع قیام البعض بالبعض
بالبعض وقیام البعض للآخر بالجوهر والقایل بامکان قیام العرض
مقر بان الانتهاء لا یمکن ان یکون الا الی الجوهر انما الخلاف فی التوسط
هل یمکن ام لا وهو لم یتعرض لذلک وما اورده فی احتجاج القایلین بذلک
لیس بصحیح لانه اقام الصفات فیها مقام الاعراض والصفة ما لا یعقل
الا مع غیره والعرض ما یوجد الا فی غیره وقیام بعض الصفات ببعض
لا یوجب قیام بعض الاعراض ببعض اما اللونیة فجنس للسوادیة وهو
جزء من مفهوم السوادیة لان السواد لون قابض للبصر واللون احق بان
یکون موصوفا بکونه قابضا للبصر احق بان یکون صفة والجنس لا یکون عرضا
قایما بالنوع ولا الجزء بالکل وایضا کون العرض حالا فی محله اضافة ولا
وجود لها الا فی العقل کما مر ولا یتسلسل بل ینقطع عند وقوف العقل
عن الاعتبار وکون الحلول نقیضا للاحلول لا یقتضی وجود الحلول کما بیناه
مرارا وحوالة الجواب علی ما مر غیر مفید ههنا والقایلون بجوازه یقولون
کل عرض یحل فی محل فانه یصیر صفة لمحله والسرعة تجعل الحرکة سریعة ولا تجعل
الجسم بها فهو عرض للحرکة لا للجسم والوحدة ان کانت عرضا فوحدة العرض

يحل فيه والنقطة فصل للخط لا الجسم   مسئلة اتفقت الاشاعرة على
امتناع بقاء العرض لان البقاء صفة ولو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يكون واجبا
والا لانقلب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي بل يكون جائزا
وله سبب وهو اما وجودي او عدمي اما الوجودي فاما الموجب كما يقال
انه يعني لطريان الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم
الضد الاول عنه فلو علل ذلك العدم به لزم الدور واما المختار كما يقال اعدمه
بعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه امرا
ولم يصدر فان صدر عنه امر فتاثيره في تحصيل امر وجودي فهذا يكون ايجادا
لا اعداما وان لم يصدر عنه اثر فهو محال لان القادر لابد له من اثر واما العدمي
فبان ينتفي لانتفاء شرط الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في
عدم العرض فثبت انه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه لكنه قد يعدم فيمتنع
بقاؤه فقيل على الاول لا نسلم ان البقاء عرض سلمنا لكن لم لا يجوز قيام مثل
هذا العرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين
وهذا لان عندكم كان جائز الوجود في الزمان الاول ثم انقلب ممتنعا في
الزمان الثاني فلم لا يجوز ان يبقى ازمنة كثيرة ثم ينتهي الى زمان يصير فيه ممتنع
الوجود بعينه ومع لا يبقى لا بسبب سلمنا انه لابد له من سبب لكن لم لا يجوز
ان ينتفي لانتفاء الشرط وهو ان يكون الاعراض الباقية مشروطة باعراض
لا تبقى وعند انقطاعها تفنى الباقي ولا سبق في دفع هذا الاحتمال الا الاستقراء
الذي لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز بقائها بانها لو كانت ممكنة الوجود
الوجود في الزمان الاول فيكون كذلك في الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن

لذاته

لذاته في زمان ممتنعا في زمان اخر جاز ان ينقلب الممتنع في زمان واجبا في زمان اخر
وعلى هذا لم لا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده ممتنع الوجود بعينه ثم انقلب واجبا
بعينه وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع سبحانه وتعالى اقول ابو الحسين البصري
يدعي ان العلم ببقاء بعض الاعراض كالسواد والبياض ضروري وقوله طريان
الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة لا يقبل القائل بان
الضد يفنى عند طريان ضده بل يقول عدم الضد الاول معلل بطريان الضد
على محله وترجيح احد القولين على الاخر محتاج الى دليل وقوله المعدم ان صدر
عنه امر فتاثيره امر متجدد وذلك الامر ليس ايجاد معدوم بل هو اعدام موجود
بالدليل على ان الاول ممكن وحده دون الثاني بل الممكن اذا حصل معه
ترجيح احد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان او عدما
والا لما كان الطرفان متساويين بالنسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج الى
احضار الشرائط فيه فان الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله الى وجود
شرط اخر فان الشمس فاعل لاضاءة وجه الارض وشرط المحاذات فانها ان
زالت صار وجه الارض غير مضيء وان كان القابل والفاعل موجودين
وباقي الكلام ظاهر   مسئلة اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين
الا ابا هاشم فانه قال التاليف عرض واحد حال في محلين ووافقها على
انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا ان الاضافة
عن عرض واحد قايم بمحلين كالجوار والقرب لنا لو جاز في العقل ان يكون
الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك لجاز ان يكون الحاصل في ذلك المكان
فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين ولانه وافق على امتناع الحلول
في الثلثة فيطالبه بالفرق واحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار اولى

يقبل

هما
من الزام هذا المحال لعدم كون العرض الواحد حالا في محلين معنى ان احد
ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الاخر والثاني ان العرض الواحد
حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له والاول باطل لا لما قاله
فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقيل بمتنع اجتماع
عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة مما لا يدفعه احد
والدليل على بطلانه ان العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو امكن
حلوله في محلين ثبت استغناؤه لكل واحد منهما عن الاخر فيكون محتاجا الى
كل واحد منهما ومستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم تقم الحجة على امتناعه
والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة
بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيط بسطح والحيوة [عينة]
المتجزية الى الاعضاء وابو هاشم انما قال بقيام تاليف واحد بجوهرين لان عدم
انفكاك المولف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل واحد
منهما ذلك العلة تعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان
التاليف لو قام مثلا بثلثة جواهر ثم ازيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين
وجب انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مولفين وذلك
بخلاف ما عليه الوجود بعد قال بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب
ابي هاشم ان احالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بان يلصق احدهما
بالاخر اولى من التزام جواز حلول العرض الواحد في محلين اما الاجسام
فالنظر في مقوماتها وعوارضها اما المقومات ففيها مسايل مسئلة لا شك
في تركب الاجسام المركبة عن الاجزاء اما البسيط المحسوس فلا شك انه قابل

للانقسام والانقسام الممكن اما ان يكون حاصلا بالفعل او لا يكون كذلك
وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهيا او غير متناه فخرج من هذا التقسيم اقسام
اربعة احدها ان الجسم المركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة
اصلا وهو قول جمهور المتكلمين وثانيها انه مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل
وهو قول النظام وثالثها انه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو قول مردود ورابعها انه غير مركب لا ينتهي في الصغر الى حد الا وبعد ذلك
يكون قابلا للتقسيم هو قول جمهور الفلاسفة اقول اطلاق اسم المقوم
على الاجزاء مخالف للعرف فان المقوم يقال للمحمول الذاتي والاجزاء لا تحمل على
كله والذي يصير الشيء المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والاجزاء لا تكون
كذلك والقول المردود وهو الذي نسبه في سائر كتبه الى محمد الشهرستاني
فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالمناهج والبينات لنا وجوه الاول
ان النقطة بالاتفاق امر وجودي وان الخط ينتهي بها عنده وما به ينتهي الشيء
غيره لا يكون عدما محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق والا لما كانت طرف الخط
فلو كانت منقسمة لكانت طرف الخط قسمها فلا يكون الطرف طرفا ولان
موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسة للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم
والا لكان المنطبق منها على المستوي مستويا فكانت الكرة مضلعة ثم هذه
النقطة ان كانت متحيزة فالجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما
لزم انقسامها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب قوله ان النقطة بالاتفاق
امر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء
عدمه فلا يكون وجوديا والنقطة عنده نقول بها نهاية الخط فاذن هذا الاتفاق
من غير تراضي الخصمين ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان اصوب

قوله وان كانت عرضا فمحلها ان كانت منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها ايضا
غير مسلم عند مخالفيه فانهم يقسمون الاعراض الى السارية في محالها والى غير السارية
ويعدون النقط في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسام
محالها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الحقيقي المستوي يكون عندهم بنقطة هي
طرف قطر لمركز الكرة وبموضع التماس والا فاذا ماست الكرة سطحا اخر مستويا
بالطرف الاخر من ذلك القطر ومرة دايرة عظيمة بنقطتي التماس انقسمت تلك
الدايرة بسبب التماسين الى اربع قسي اثنان متماسان للسطحين واثنان غير متماسين
ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون التماس
بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ما مر الثاني
الحركة اما وجود في الحاضر والا لم يكن ماضيه ولا مستقبله لان الماضي هو الذي كان
موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته كذلك وما يمتنع
حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر غير منقسم والا كان بعض
اجزايه قبل البعض فعند حضور احد النصفين لا يكون النصف الاخر موجودا
فلا يكون الموجود وهف فاذن الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند فنائه يحصل
جزء اخر غير منقسم فالحركة مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة ثم نقول
القدر المقطوع من المسافة بكل واحد من تلك الاجزاء التي لا تتجزى ان كان منقسما
كانت الحركة الى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة هذا خلف وان لم
منقسما فهو الجوهر الفرد مخالفة لقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي او في المستقبل
واما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان لا يكون فيه حركة
لان كل حركة في زمان وكذلك ساير الفصول المشتركة للمقادير الا جزء ليست
باجزاء لها اذ لو كانت الفصول المشتركة اجزاء للمقادير التي هي فصول لها لكانت

القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام
هف فاذن الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبني عليه بيانه والمخالف
لا يسلم ان الماضي من الحركة كان موجودا في آن حاضر انما يقول هو الذي كان
بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا صار في الحال كله ماضيا
وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك
فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات
الثالث لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع الوصول
من اوله الى اخره بالحركة الا بعد الوصول الى نصفه ولامتنع الوصول الى
الى نصفه الا بعد الوصول الى ربعه فاذا كانت المفاصل غير متناهية
وجب ان لا يصل المتحرك الى اجزاء المسافة الا في زمان غير متناه وفساده
يدل على فساد الملزوم لا يقال هذا انما يلزم على من يقول الاجزاء التي لا نهاية
لها حاصلة بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا شيء واحد قابل لانقسامات
غير متناهية لانا نقول القول بوحدة ما تقبل القسمة باطل بوجوه احدها
وهو ان وحدته ان كانت نفس الذات ومن لوازمها امتنع ازالتها
الا عند عدم الذات وان كان من العوارض الزايلة وهو لان القايم بما يقبل
الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فان قامت
بها وحدة اخرى يلزم التسلسل وان لم تقم بها وحدة اخرى كانت تلك الوحدة
منقسمة بالفعل فالموصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل وثانيها
انا اذا جعلنا الماء الواحد ماءين حاصلين فان الحاصلان ان قلنا انهما كانا موجودين
قبل ذلك فمن المعلوم بالضرورة ان احدهما ما كان عين الثاني فكان
مغايرا له فالجزء ان كانا موجودين بالفعل وان قلنا انهما ما كانا موجودين

قبل ذلک کان ذلک احد انا لمذهبن الاثنی اعدامالما الاول وهو لبط
بالبدیهة وثالثها ان کل جزء یمکن فرضه فی الجسم فهو موصوف بخاصیة
غیر حاصلة فی الجزء الاخر لان مقطع النصف موصوف بالنصفیة ولا یتصف
بها الا هو وکذا مقطع الثلث والربع واذا کان لکل واحد من المقاطع
الممکنة خاصة بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالمختلفة یوجب حصول
الانقسام بالفعل لزم حصول الانقسامات باسرها بالفعل کان المسافة
منقسمة الی اجزاء لا الی احد بعف عندنا کذلک زمان الحرکة والمفاصل لیست
غیر متناهیة الا بالعرض کذلک الزمان الذی یقطع فیه تلک المسافة یکون
فی العرض قابلة لاجزاء کاجزاء المسافة بعینها وان کانت المسافة ذات مفاصل
غیر متناهیة کان زمان قطعها مثله قوله فی ابطال وحدة ما یقبل القسمة ان
القایم بما یقبل الانقسام قابل للانقسام بط لما مر وقیام الوحدة بالوحدة
ممکن فی العقل وفی الوجه الثانی ادعاء الضرورة بان احد الماءین الموجودین
قبل القسمة لیس هو عین الثانی مشتمل علی دعوی نفی القسمة مع فرضها
ولذلک لزم المحال ولا یلزم من کونهما غیر موجودین قبل القسمة عدم شیء بعد القسمة
غیر الاتصال وحدوث شیء غیر الاتصال وذلک محسوس فضلا عن ان یجوز
باطلا بالبدیهة وفی الوجه الثالث ان الاجزاء المفروضة مع الخواص
لیس لشیء لان تغایر الخواص اللازمة من الفرض لا یقتضی الانقسام الموجود بها
بالفعل مع عدم الفرض احتجوا بامور احدها ان کل متحیز یعرض
فان الوجه الذی منه ملاقی ما علی یمینه غیر الذی یلاقی ما علی یساره فیکون
منقسما وثانیها انا اذا رکبنا سطحا من اجزاء لا تتجزی ثم نظرنا الیها رایناه
احد وجهیه دون الثانی والوجه المری غیر الذی لیس بمری فیکون منقسما

وثالثها انا لو رکبنا خطا من ستة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الایمن جزءا وتحت
طرفه الایسر جزءا ثم حرکنا الی ان یصل کل واحد منهما الی اخر المسافة فلا بد وان
یمر واحد منهما بالاخر ولا یمکن ذلک الا بعد ان یتحاذیا وموضع التحاذی
متصل الثالث والرابع واذا وقع الجزء علی ذلک الموضع فقد ماس
لکل واحد من نصفه نصف کل واحد منهما فیلزم التجزیة الجواب عن الکل ان
ما ذکرتموه یدل علی تغایر جهات الجزء وذلک لا یوجب القسمة فی الذات
فان مرکز الدایرة یحاذی جملة اجزاء الدایرة مع ان المرکز نقطة غیر منقسمة
انما حکم فیما مضی بنفی السطوح والنقطة واجاب هنا بما هو مبنی علی ثبوتهما
وعلی تغایر الجهات هو لقایل ان یقول الجهات المتغایرة ان کانت
عدمیة فلا تمنعها علی قولک وان کانت وجودیة وکانت جواهر عاد الکلام
فیها کما کان فی الاول وان کانت اعراضا وکانت حالة فی غیر تلک
الجواهر لم یکن مقصد لتغایر التماس فیها وان کانت حالة فیها اوجب تغایرها
انقسام الجواهر لتمیزها وکون المرکز محاذیا لجملة اجزاء الدائرة لا نقده فی هذا
الموضع لکون ما یتعلق به تلک المحاذیات المتکثرة واحدا وکون ما یتعلق
التماسات غیر واحد فان تماس ما تماسه من جهة لا یقع علی موضع تماس
ما تماسه من جهة اخری ولذلک یلزم التغایر هنا ولم یلزم فی المرکز مسئلة
زعم ابن سینا ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة ومعناه ان التحیز صفة حالة
فی شیء فالتحیز هو الصورة ومحله الهیولی واحتج علیهما علیه بناء علی نفی الجوهر
الفرد بان الجسم فی نفسه واحد وهو قابل للانفصال والقابل للشیء موجود
مع المقبول لا محالة والاتصال لا یبقی مع الانفصال فالقابل للانفصال
شیء مغایر للاتصال جوابه لم لا یجوز ان یقال الانفصال هو التعدد والاتصال

هو الوحدة والجسم اذا انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار متعددا بعد ان كان
واحدا والطاري والزايل هو الوحدة والتعدد وهما عرضان والمورد هو الجسم اقول
القول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما اختص به
بل قال به جميع الفلاسفة والحق لا يقول به الا بعض المتكلمين من هو صنعة الماهية بشرط
الوجود وليس له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة
والتعدد لكان القابل لهما ليس بمتصل ولا بمنفصل ولا بواحد ولا بمتعدد وكل ما هو جسم
فاما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فاذن لا شيء مما هو قابل لهما بجسم
فقد سموا القابل بالهيولى والاتصال والوحدة هو الصورة هذا على تقدير نفي الجوهر
الفرد لهما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر والعرض لهما التاليف فيصير جسما
مسئلة زعم ضرار والنجار ان ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة او برودة
ورطوبة او يبوسة وهو باطل لان المتحيزات متساوية في ماهية متغايرة لهذه الصفات
اقول هذا مذهب غير معقول ان كان المراد لهذه الاشياء التي تركب منها الجسم
اعراضا اما ان كان المراد انها جواهر مختلفة ملتئم منها الجسم فتساوي الاجسام
في التحيز وتباينها في هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التحيز صفة
للجسم وقد المصنف في مسئلة تماثل الاجسام ان الحصول في الحيز حكم من احكام الاشياء
المختلفة لجواز اشتراكها في حكم فاذن الاشتراك والتباين في الاجزاء لا يدل على امتناع
كون الجسم مؤلفا من تلك الاجزاء النظر الثاني في العوارض مسئلة اختلف اهل
العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا يزيد على اربعة فانه اما ان يكون محدث
الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او بالعكس اما الاول
فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس واما الثاني فهو قول
ارسطاطاليس وتاوفرسطوس وبرقلس من المتاخرين الى نصر الفارابي وابي علي بن سينا

وعندهم

وعندهم السماوات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة الا الحركة والاوضاع فان كل واحد
منها حادث ومسبوق باخر لا الى اول واما العناصر فالهيولى فيها قديمة بشخصها
والجسمية قديمة بنوعها وساير الصور قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة اخرى
لا الى بداية واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس
بالزمان كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية
والديصانية والمرقونية ثم هولاء فريقان الفرقة الاولى زعموا ان تلك المادة جسم
ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجمد صار ارضا
واذا لطف صار هواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت
السماء ويقال انه اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منه ان الله تعالى
خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار
كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه ثم ارساها بالجبال
وزعم انكسمانيس انه الهواء وكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته وزعم
ابرقلبطس انه النار وكون الاشياء عنها بالتكاثف واخرون قالوا انه الارض
وكون الاشياء عنها بالتلطيف واخرون قالوا انه البخار وكون الهواء والنار عنه
بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية
له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع اجزاء صغيرة مثلا فيه اجزاء على طبع الخبز
واجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شيء كثير وصار بحيث يحس وبدا
ظن انه حدث وهذا القايل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون
والظهور وزعم بعض هولاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تع
حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة كروية الشكل
قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق

اتفق

فى تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على وجه ذلك الوجه
هذا العالم على هذا الشكل فحدث السموات والعناصر ثم حدث عن الحركات السماوية
امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم
هو النور والظلمة   صاحب الملل والنحل نقل عن ماليس الملطى انه قال المبدأ الاول
ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود
فى القائم على المثال الذي فى العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات
العنصر وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الا وفى ذات العنصر صورة ومثال
عنه وقال وسقوط العامة ان الصور والمعلومات فى ذات المبدأ الاول
لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى لواحدانية ان لوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال
ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابدع الجوهر كلها من السماء
والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة
الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل
من الاثير تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت الكواكب فدارت حول المركز
دوران المشتاق على سببه بالشوق الحاصل وفى الاخير قال وفى التورية فى السفر الاول
جوهر خلقه الله ثم نظر اليه الى اخره ثم قال وكان ماليس الملطى انما تلقى مذهبه
من هذه المشكاة النبوة قال والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذي
عليه العرش وكان عرشه على الماء واما انكسا اليس الملطى فقد نقل عنه مذهبه
فى التوحيد وخلق الاشياء ثم قال فى الاخر ونقل عنه ايضا ان اول من المبدعات
هو الهواء وذكره المصنف وفى الاخير قال وهو ايضا من مشكاة النبوة قال
وحكى فلوطرخس ان ايرقليطس زعم ان الاشياء انما انتظمت بالبخت وجوهر البخت
هو نطق عقلى ينفذ فى الجوهر الكلى واما انكساغورس فقد نقل عنه ان مبدأ الموجودات

مشابهة الاجزاء وهى اجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل وهو اول
من قال بالكمون والظهور ولم يعقل القول بالخليط منه واسناد فلس بعده
ايضا قال بالكمون مع قوله بالعناصر الاربعة فهذا ما اورده صاحب الملل والنحل
ويدل على ان فى بعض هذا القول شكا واسناده الى التورية فيه نظر وقال
المص فى بعض مصنفات انكسمانس (؟) وفلوطرخس قال ان البسايط التى تتالف منها
الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر فى السماع الطبيعى الفن الثالث من الطبيعيات انهم
قالوا انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما تصدر
عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات
الخمسة المذكورة فى مجسمات اقليدس هى اشكال الفلك والعناصر وبالجملة نقل
منهم اختلافات لا فائدة فى ذكرها   الفرقة الثانية الذين قالوا اصل
العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا
القدماء الخمسة البارى والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا البارى تعالى
تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور
عن القرص وهو تعالى يعرف الاشياء معرفة تامة واما النفس فانه يفيض عنها
الحيوة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان
البارى تعالى عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب
اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شان البارى
تعالى الحكمة التامة عمل الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من
اصل التركيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل
والذى بقى فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض
على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وبانها مادامت

في العالم والهيولى لانه لم ينفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها
في عالمها اللذات الخالية عن الالم اشتاقت الى ذلك ووجبت بعد المفارقة
ولبقيت هناك ابد الاباد في نهاية البهجة والسعادة قالوا وبهذا الطريق زالت
الشبهات الدايرة وبين القايلين بالقدم والحدوث فان اصحاب القدم
قالوا لو كان هذا العالم محدثا فلم احدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين
ولما احدثه قبل ذلك ولا بعده وان كان خالق العالم حكيما فلم ملا الدنيا سبحان
من الافات واصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل
وهذا باطل قطعا لما يرى ان اثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير الفريقان في ذلك
واما على هذا الطريق فالاشكالات زايلة لانا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم
قلنا لحدوث العالم فاذا قيل ولم احدث العالم في هذا الوقت قلنا لان
النفس انما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت وعلم الباري تعالى ان ذلك
التعلق سبب الفساد الا انه بعد وقوع المحذور صرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان
واما الشرور الباقية فانما بقيت لانه لا يمكن تجريد هذا التركيب عنها نفي ههنا
سؤالان احدهما ان يقال لم تعلقت النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة به
فان حدث ذلك التعلق لكلية لا عن سبب فجوزوا حدوث العالم لكلية لا عن سبب
والثاني ان يقال فهلا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى اجابوا
عن الاول بان هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار
قد رجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهلا جوزوا ذلك في النفس وغير مقبول
ايضا من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق ان يكون علة معدة للاحق
فهلا جوزوا ان يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية
ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك

التعلق

التعلق واجابوا عن السؤال الثاني ان الباري تعالى علم ان الاصلح للنفس
ان تصير عالمة بمضار هذا التعلق حتى انها بنفسها تمتنع عن ذلك التخالط
وايضا فان النفس بمجالستها الهيولى تلتقط من الفضايل العقلية ما لم تكن موجودة
لها فلهذين الغرضين لم يمنع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى
قد مر ان الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل ان
المنقول عن عاذيمون الذي يقال انه شيث ابن آدم عليهما السلام
انه قال المبادي الاول خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان
والخلاء وبعدها وجود المركبات وبعض هذه الاسولة والاجوبة كانها كلام
هولاء المتاخرين وانما اورد هذا المذهب في القسم الثاني اعني قول الذين
قالوا اصل العالم ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم باعم من ذلك
وهو ان اصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة الفرقة الثانية
اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة
عن الوحدات قالوا لان تقوم المركبات بالبسايط وهي امور كل واحد
منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان تكون لها ماهيات وراء كونها
وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك
الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان
كان الثاني كانت مجردة وحدات وهي لا بد ان تكون مستقلة بانفسها والا لكانت
مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة
هذا خلف فاذن الوحدات امور قايمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة
صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان
حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبدا الاجسام

الوحدات نقل عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة
من الغير وهي مبدا الكثرة وليست داخلة فيها بل تقابلها الكثرة ثم تتالف منها
الاعداد وهي مبادي الموجودات وانما اختلف الموجودات في طبايعها
لاختلاف الاعداد بخواصها وفي شرح ما ذكره طول ليس فيها فايدة زايدة
واما القسم الرابع وهو ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذات
وذلك لا يقول به عاقل واما جالينوس فانه كان متوقفا في الكل لنا لو كانت
الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان
والقول بازليتها باطل بيان الحصر ان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد
اكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه
لا يجوز ان يكون متحركا لوجهين الاول ان في ماهية الحركة حصول امر بعد فنا
غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ماهيتها تقتضي اللامسبوقية بالغير
فالجمع بينهما متناقض الثاني وهو ان كل واحد من الحركات محدث وكل محدث
فهو مفتقر الى موجد مختار وكل ما هو كل واحد منه مفتقر الى الموجد فكله مفتقرا
الى الموجد فلكل الحركات موجد مختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فلا
بد له من اول فلكل الحركات اول وهو المطلوب وانما قلنا انها ليست ساكنة
لوجهين الاول انها لو كانت ساكنة لكانت اما ان يصح عليها الحركة او لا يصح
والاول مح لان صحة الحركة عليها يتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد
دللنا على ان وجود الحركة الازلي محال فثبت انه لا يصح الحركة عليها فذلك
الامتناع ان كان لازما للماهية وجب ان لا يزول البتة فوجب ان لا يصح
الحركة على الاجسام فيما لا يزال هف وان لم يكن من لوازم الماهية امكن زواله
ويكون الحركة عليه جائزة وقد ابطلناه الثاني وان السكون امر ثبوتي على

ما دللنا

ما دللنا عليه فيقول لو كان ذلك السكون قديما لامتنع زواله لكنه يزول
فليس بقديم بيان الملازمة ان القديم ان كان واجبا لذاته امتنع
عدمه وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى موثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب
لذاته قطعا للتسلسل على ما سياتي ان شاء الله تعالى وذلك الواجب اما
ان يكون موجبا او الواجب اما ان يكون او مختارا لا جايز ان يكون مختارا
لان فعل المختار محدث لاستحالة ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث
فتعين ان يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجوب
ذلك الموثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا
عاد التقسيم في الحاجة وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع
زوال ذلك القديم واما انه يمكن عدم السكون فهو مشاهد في الفلكيات
والعنصريات ولا جسم الا هذين عند الخصم ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد له
من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل
ثبت ان الجسم يستحيل ان يكون ازليا فان قيل الدعوى مناقضة من وجهين
الاول ان امكان وجود العالم ليس له اول والا فقد كان قبل ذلك محالا
لذاته ثم انقلب ممكنا لكن ذلك باطل لان الامكان للممكن ضروري فيكون
العالم قبل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف لذاته بالامكان ثم صار واجب
الاتصاف به لذاته واذا جوز ثم ذلك فجوزوا انه كان ممتنع الاتصاف
بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته وح يلزمكم نفي الصانع
وهو مح ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا جاز ذلك في شريك
الاله والجمع بين الضدين وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذا ثبت
انه لا اول لامكان وجود العالم كان القول بانه ممتنع الوجود في الازل

منافياله فكان باطلا وثانيهما انكم اما ان تفسروا المحدث بانه الذي يكون مسبوقا
بعدم نفسه او بانه الذي يكون مسبوقا بوجود الله تعالى او يفسر بثالث فان كان الاول
فاما ان يريدوا به ان العدم سابق عليه بالعلية وبالشرف او بالمكان والكل
ظ بالاتفاق او تريدوا انه ان العدم سابق عليه بالطبع وهو مسلم لان الممكن
نسبتها العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير او تريدوا به السبق
بالزمان وهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق اول وكان
ذلك المفهوم يقتضي تحقق الزمان لزم ان لا يكون للزمان اول ثم يلزم قدم
الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم فالقول بالحدوث على هذا الوجه
يوجب القدم واما ان فسرتم الحدوث بكونه مسبوقا لوجود الله تعالى فان اردتم
به السبق بالعلية او بالطبع او بالشرف فالكل مسلم والسبق وبالمكان باطل
بالاتفاق واما بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان اردتم
بالحدوث ومعنى ثالثا فاذكروه لنتكلم عليه ننازع في هذا المقام لكن لا نم ان
الجسم لو كان قديما لكان اما ان يكون متحركا او ساكنا بيانه ان الحركة عبارة عن
الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد
وهذان القسمان فرع الحصول في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل
وصفه بكونه متحركا ولا بكونه ساكنا وتحقيقه انه لو كان للعالم مكان لكان
مكانه اما ان يكون معدوما او موجودا والاول ظ لان حصول الموجود في المعدوم
مح وان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان
مشارا اليه بالحس لكان اما متحيزا او حالا فيه فلو كان متحيزا او حاصلا فيه لكان
مكان الجسم جسما وكل جسم يصح عليه الحركة فاذن يصح الحركة على مكان الجسم
المتحرك ولذلك المكان مكان اخر فيفضي الى وجود اجسام لا نهاية لها

وهو مح وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان كلها اجسام قابلة للحركة وكل
ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فاذن لكل الاجسام مكان وذلك
المكان لا يكون جسما لان الخارج عن كل الاجسام لا يكون جسما وان كان هو العرض
فهو مح لان العرض حال في الجسم فلو كان الجسم حالا فيه لزم الدور ولانه اذا انتقل
يكون مستقلا عن عرض وذلك مح ايض وان لم يكن مشارا اليه استحال ان يكون
مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذي يصح ان يتحرك منه واليه وذلك لا محالة
مشار اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة قوله ان الحركة
تقتضي المسبوقية والازلية ينافيها قلنا الازلية ينافي وجود حركة معينة لكن لم
قلت انه ينافي وجود حركة قبل حركة لا الى اول اما الوجه الثاني وهو ان المجموع
فعل فاعل مختار فلا اول قلنا لا نم انه فعل فاعل مختار بيانه ان الموجب
قد تخلف عنه الاثر اما لفوات شرط او لحصول مانع فلم لا يجوز ان يقال المؤثر
في وجود هذه الحوادث موجب بالذات الا ان كل حادث متقدم فتقدمه
شرط لان يصدر عن العلة الموجبة حادث اخر بعده سلمنا انه فعل المختار
محدث وذلك لان وجود الحادث وصحة تاثير المؤثر فيه ممكن ازلا وابدا
والا فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك مح واذا كان كل واحد
منهما ممكنا ازلا كان تاثير القادر في وجود الاثر جايزا ازلا سلمنا ان الاجسام
ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة قوله امتناع الحركة اما ان يكون لان بالذات
او لا يكون قلت الامتناع عدم فلا تعلل سلمنا كونه معللا لكنه وارد عليكم
ايض فان العالم عندكم يمتنع ان يكون ازليا فهذا الامتناع ان كان لازما
للماهية يوجب ان يبقى ممتنعا ابدا وان لم يكن لازما فهذا اعتراف بجواز كون
العالم ازليا وذلك يبطل قولكم ان الوجه الثاني فيقول لا نم كون السكون

وصفا ثبوتيا سلمنا لكن لا نم افتقاره الى المؤثر لان علة الحاجة عندكم الحدوث
فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون الى المؤثر الا اذا بينتم حدوثه وانتم فرعتم
حدوثه على هذه المقدمة فيصير دورا سلمناه لكن لا نم ان القديم لا يعدم فان الله
تعالى كان قادرا في الازل الى الابد على ايجاد العالم فبعد ان اوجده ما بقي تلك
القادرية لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق القديم لا يقال انه تعالى
على ايجاده بواسطة ان يعدمه ثم يعيده مرة اخرى لانا نقول كلامنا في ذلك
التعلق المخصوص اعني تعلق قدرته بايجاد العالم ابتداء وهذا الذي ذكرتموه
تعلق آخر وايضا ينتقض بان الله تعالى كان عالما في الازل بان العالم معدوم
فاذا اوجده فقد زال ذلك العلم القديم الجواب عن الاول انه لا بداية لامكان
حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازليا لانا اذا اخذنا هذا الحكم
بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فانه الاول لصحة وجوده مع هذا الشرط
والا فنهي في فرض التقدم الى حيث لو وجد قبله بلحظة صار ازليا وذلك محال
ثم مع انه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازليا لان الازلية وسبق العدم
بالزمان لا يجتمعان فكذا ههنا وعن الثاني ان تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم
وجود الباري على وجود العالم عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
عندكم وكما ان ذلك التقدم ليس بالزمان والا لزم التسلسل فكذا ههنا وعن الثالث
انا اذا فرضنا متحيزين تماسان فبقي بالسكون لتماسهما على ذلك الوجه وبالحركة
ان لا يبقى تلك المماسة بل يصير مماسا لشيء آخر وعلى هذا التفسير لا حاجة الى بيان
ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم كان في الازل حيا واحدا والحركة
والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يعرض الا عند حصول الجسمين لانا نقول
اين ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم منقسما الان علمت انه لم يكن

واحدا

واحدا اقول الازلي نوع الحركة لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة ماهيتها يجب
مركبة من امر مضى ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية
الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال وقوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ايجاد
موجبا لا مختارا او يكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق عن ذلك الموجب قلنا سنقيم
الدلالة على فساده في باب اثبات القادر ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز ان
يكون القديم فعلا لفاعل مختار قلنا قد تقدم ابطاله قوله ثم لا يجوز ان يكون
ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدم فلا يعلل قلنا مماسته
الجسم او مباينته لجسم آخر وصف وجودي لانه نقيض اللامماسة الذي هو وصف عدمي قوله
يلزمكم هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفات الثبوتية
اما ههنا السكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علة الحاجة الحدوث قلنا
بل الامكان وقد تقدم بيانه قوله تعلق قادريته الله تعالى بايجاد العالم وتعلق
علمه بان العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة
والعلم وهما باقيان ازلا وابدا هذه الحجة مما اوردها صاحب الكتاب وذكرها
في نصابه الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين التي تشتمل على اربع دعاوي وهي
ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والدعاوي
الاربع هي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها
ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وكان
الواجب على مصنف الكتاب ان يبين ماهية الازل حتى يتقرر معنى قوله لو
كان الجسم ازليا لكان في الازل اما كذا واما كذا وقد فسر بعض المتكلمين الازل
بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي ولا شك ان كل واحدة من الحركة لا يكون ازلية على اي تفسير به الازل

كما ذكره فى ابطال القسم الاول فى الوجه الاول انما الكلام فى مجموع الحركات التى لا اول
لها كما عبر عنه صاحب الكتاب فى الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت ان الازليه
تنافى وجود حركة قبلها لا الى اول وجوابه عن ذلك بان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة
من امر ينقضى ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية
لهذا المعنى ليس بمفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة وهو
لم يورد الحجة على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم ماهية الحركة يمكن ان يوصف بالدوام
واستحالتها لا يكفى ومن ذلك يبين ان المركب من امر ينقضى ومن امر حصل يرجع الى
اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها لا ينافى الازلية ويلزمه شى اخر وذلك انه فسر الحركة
بالحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز اخر فليس الحصول هو نفس حده بل يجب ان الفرق
به معنى بعدية الحصول السابق وهو امر اضافى والاضافات عنده غير ثبوتية
وقد طلق القول بوجود الحركة فيلزم ان يكون احد جزوى ماهيتها معدوما فلا يكون
القول بوجودها على الاطلاق صحيحا اما قوله فى الوجه الثانى من بيان امتناع كون الحركة
ازلية ان كل الحركة يحتاج الى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح
من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قيد الموجد بالمختار ليتخلف الحركة عنه وامتناع
تخلف المعلول عن العلة الموجبة لكنى لو سلم له هذا المسلم فى كل واحد من الحركات
اما المجموع او النوع فلم يثبت كونهما متخلفا عن موثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف
على كون الموجد مختارا وقد احال فى الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا
ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق الى باب اثبات القادر وفى ذلك
الباب لم يزد على قوله واما حوادث لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قال قبل
ذلك فى المسئلة التى ذكر فيها ان مدبر العالم واجب الوجود وهكذا والى حال حدوث
السابق لم يكن القديم موثرا بالفعل فى الحادث اللاحق وعند فنائه يصير موثرا

فيه

فيه بالفعل فتلك الموثرية حكم حادث ولا بد له من موثر فان كان هو الحادث
الذي عدم الا ان لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال فيقال له لم لا يجوز ان
يكون عدم السابق بعد وجوده شرطا لوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعليل
الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم فان عدم الغيم شرط فى افاضة
وجه الارض من الشمس وعدم الدسومة شرط فى انصباغ الثوب من الصبغ واما
قوله فى الوجه الاول فى ابطال القسم الثانى بامتناع كون الجسم فى الازل ساكنا ان
صحة الحركة يتوقف على صحة وجود الحركة فى نفسها وقد مر بيان امتناعها فى الازل فيقال
له قد تبين مما مر امكان استمرار نوع الحركة فى الازل واذا كان كذلك فقد بطل
اصل هذا الدليل وايضا امتناع الحركة لا يكون لذاتها وهو عدمى عنده لا يكون
علة ولا معلولا ولا مضافا اذ الاضافة عدمية عنده ايضا فلا يكون لازما لما مر
وهو ان اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول واشار الى ذلك
فى الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعلل واما قوله فى الجواب ان مماسة
الجسم او مباينته لجسم اخر وصف وجودي لانه نقيض اللامماسة فنقول عليه
قد مر الكلام على هذا التقرير وايضا المماسة والمباينة اضافيتان وعندك
لا شى من الاضافات بموجوده وايضا السكون ليس اضافيا فلا يصح تفسيره
بالاضافيات وقوله فى الوجه الثانى ان السكون كان ازليا ولم يكن واجبا
لذاته افتقر الى موثر موجب والموجب ان لم يكن تاثيره موقوفا على شرط
امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط فان كان واجبا امتنع زوال السكون
وان كان ممكنا عاد القسم فيقال له لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون ثبوتيا
الا بعد بيان امتناع كل شرط مشروطا بشرط اخر قبله لا الى اول ولم يوجد ذلك
البيان فى كلامك وقوله من اراد تتميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الاجسام

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بـ...
... عفي عنه

السكون
ليس بوارد لان الدليل ان صح دل امتناع وجود ما لا ينفك اما عن الحركة او عن
سوا وكان ذلك الشي واحدا او اشياء متماثلة او مختلفة ولو ثبت امتناع الانفكاك
عنهما لانتفى للخلو عنهما السبب حدوث ذلك الشي وكيف ما كان واما قوله في الوجه الاول
من المناقضة ان امكان وجود العالم لا اول له فالقول بانه ممتنع الوجود في الازل مناقض له
وقوله في الجواب انه لا بداية لامكان حدوث العالم لكن ازليته مع فرض الحدوث
تمح فراد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة وكان من الصواب ان
تقول الامكان الذاتي والامتناع بالغير لا متناقضان وانما يمتنع وجود العالم ازلا
مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار او لغير ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب
عن الوجه الثاني من المناقضة ان سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدم الزمان
ان ذلك كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه لانه يقول التقدم
والتاخر يلحقان الزمان لذاته وغيره به فتقدم العدم على الوجود محتاج الى زمان
لفعان فيه لعدم دخول الزمان المتخصص المقتضي للتقدم والتاخر في مفهومهما
واما بعض اجزاء الزمان فيتقدم على البعض الاخر لكون التقدم والتاخر داخلين
في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا بانا اذا فرضنا جوهرين متماسين عينا بالسكو
نهما على ذلك الوجه وبالحركة والهامعنه تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيده
وذلك القول تقيض ان الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا وايضا ان الجسم
اذا الحركت كانت اجزاؤه ساكنة لبقائها على المماسة وايضا لو كان العالم عبارة
عن جميع الاجسام ولا يمكن ان يكون معه جسم اخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا وان كانت
اجزاؤه متحركة وساكنة وح بطلق اصل الدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول
في الحيز قوله في تحقيق مكان العالم انه اما ان يكون معدوما او موجودا ثم اعترض
بان التحيز لو كان عدميا لكان الموجود في المعدوم وادعى ان ذلك محال وثم

فيه

فيه بحث ولعله قال لان ذلك يحتمل انه قال يكون الموجود في معدوم ما وذلك محال
واعتراضه ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو امر عدمي
وليس ذلك بممتنع وقد وقع ههنا في النسخ التي وقعت الينا تركت وهو ذكر
امتناع كون المكان حالا في متحيز فكانه قال يمتنع ان يكون ذلك المتحيز غير العالم
لانه ح لا يجوز ان يكون داخلا لامتناع كون المكان داخل المتمكن ولا يجوز ان يكون
خارجا لان خارج العالم لا متحيز ويمتنع ان يكون ذلك المتحيز هو العالم لاقتضائه
الدور فان العالم يكون فيه وهو في العالم وجوابه ان الدور يلزم لو كانت لفظة
في بمعنى واحد لكنهما ههنا بدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا
يلزم الدور قوله لو كان المكان جسما يصح عليه الحركة ويكون له مكان اخر ويلزم منه
وجود اجسام لا نهاية لها ليس بصحيح لان اللازم منه اما الانتهاء الى جسم لا يصح
عليه الحركة او وجود اجسام لا نهاية لها اما الفلاسفة فقد قالوا الكل محدث
فلا بد له من علل اربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا الحق بين من هذه
الجهات امتناع حدوث العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا
لكان له مؤثر قديم فتخصيص احداثه بالوقت الذي احدثه فيه اما ان يكون
لمرجح او لا لمرجح والاول باطل لان النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثاني
باطل لما سبق ان ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح باطل واما بالنظر
الى المادة فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف
ثبوتي في الممكن فيستدعي موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت
حادثة افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة واما بالنظر
الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزمان لان كل محدث فعدمه سابق
على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد

والقبل لايكون بعد فتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل اول الحوادث اخر والكلام فيه
كما في الاول فقبل كل حادث حادث اخر لا الى اول واما بالنظر الى الغاية فهو
ان موجد العالم ان كان مختارا فلا بد من غاية في الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد
وكان ناقصا لذاته وان لم يكن مختارا كان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم الاثر
والجواب عن الاول ما ذكرنا من اختصاص الكواكب بالموضع المعين من الفلك
مع كونه بسيطا واختصاص احد جانبي المنطقة بالنجم المخصوص والجانب الاخر
بالوقف ثم الجواب الحقيقي ان المقتضي لذلك الاختصاص تعلق ارادة الله تعالى
باحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغني عن المرجح لا يقال
تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن ساير الاوقات
وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث لانا نقول كما يجوز
امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت اخر فلم لا يجوز امتياز العدم
عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني ان الامكان ليس وصفا وجوديا مامر
وايضا فالمادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة اخرى وهو محال فان قلت
المادة قديمة فامكانها قايم بها اما امكان الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة
قيام الموجود بالمعدوم قلت لو قدم امكان المادة بها لكان موجود المادة
شرطا في امكانه لان وجود المحل شرط في وجود الحال فلو كان امكان المادة
قايما بها لكان امكانها مشروطا بوجودها لكن وجودها عرض مفارق والموقوف
على العرض المفارق مفارق فالامكان عرض مفارق هف وعن الثالث
انك لما قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون العدم
موصوفا بالسابقية ووصف العدم لا يجوز ان يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود
بالمعدوم فثبت ان السابقية ليست صفة موجودة فبطل كلامكم بالكلية وعن الرابع

انا

انا نبين انه تعالى فاعل مختار اما التشكيك الاول بان احداث العالم في وقت
دون وقت يقتضي ترجح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح والجواب بانه كاختصاص
الكواكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص نحس المنجم جانب دون جانب
فغير مفيد لان الامور الموجودة يمكن ان يقال المرجح هناك موجود وليس بمعلوم
واما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بان ارادة الله
تتعلق باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجرد عن الحجة والاعتراض
عليه بان القول بالترجح يستدعي وجود الاوقات صحيح والجواب ان الامتياز
هناك كما لا يقتضي ان يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن
الوجود ان يكون لهما وقت ليس بجواب عنه وقد مر الكلام في كون الوقتين غير
محتاجين الى وقت اخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب الصحيح
ان يقال الاوقات التي يطلب فيها الترجح معدومة ولا تمايز منها الا في الوهم واحكام
الوهم في امثال ذلك غير مقبولة انما يبتدى وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا
يمكن وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا واما التشكيك
الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه ويكون محلا لامكان والمادة ان حدثت
احتاجت الى مادة تسبقها والجواب عنه بان الامكان غير وجودي وايضا المادة
ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة اخرى ليس بوارد لان الامكان الذي محله
الماهية غير الامكان الذي محله المادة فان الاول منهما امر عقلي تتعقل عند انتساب
الماهية الى وجودها والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء
يكون قبل ذلك وجود الشيء ويحتاج الى المحل لانه عندهم عرض موجود من جنس الكيف
والجواب الصحيح ان الامور التي لا بد عنه لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها وامكانها
انما يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التي لا توجد قبل ذلك الحادث والجواب

بان السابق ليس ثبوتيا ايضا ليس بمفيد لانهم يعترفون بان ذلك السبق ذهني
يلزم من توهم العدم السابق الا انه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق
والوجود المسبوق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع بان فعل المختار يكون
لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى مح فلم يجب عنه الا بقوله انا سنبين
ان الفاعل مختار والجواب الصحيح على راي بعض المتكلمين ان الغاية هناك استكمال
الفعل والفاعل وعلى راي بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية
هناك هو نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال فهذا ما اورده
المصنف والكلام فيه وعليه في هذا الباب وبقي علينا ان نذكر ما هو الصحيح
مما قالوه في مسئلة الحدوث فنقول الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في
هذه المسئلة يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوي الاربع المذكورة
وهو امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه
وعليه ثم اذكر ما عندي فيه فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث
الماضية انه لما كان كل منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل
ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان تتطرقان الى الحوادث
الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى
اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيتين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا
احدت تارة مبتدية من الان مثلا ذاهبة في الماضي وتارة مبتدية من مثل هذا الوقت
من السنة الماضية ذاهبة في الماضي اطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان يجعل
المبدان واحدا وهما في الذهاب الى الماضي مطابقين استحال تساويهما
والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الان وبين السنة
الماضية وعدمها واحدا واستحال كون المبتدية من السنة الماضية زايدة على المبتدية

من الان لان ما ينقص من المساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن لا يجب
ان يكون المبتدية من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدية من الان في
ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدية من الان ويكون
الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا
واعترض الخصم عليهم بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط
ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان
في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف
على حصول ما لا يحصل في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة والنقصان انما فرض في الطرف
المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير موثر فيه فهذا حاصل كلامهم
في هذا الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده
وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدية
من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما
من
متطابقين
الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي
وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية ايضا فاذن قد تم هذا الدليل
مع سقوط ما اعترض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة
الجمهور فهذا ما عندي فيه واعود الى النظر فيما في الكتاب مسئلة
الاجسام باسرها متماثلة خلافا للنظام ويصح اصحابنا ثلثة اوجه احدها
ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها ببعض ولولا تماثلها
لما كان كذلك والاعتراض عليها ان هذه الدلالة انما يصح في حق من يصحح

جميع الاجسام وشاهد الناس كل واحد منها الكل واعدادها فاما قيل ذلك
فليس الا الرجم والاحد بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع
الاعراض فيكون متساوية في الماهية والاعتراض عليه انه لم يصح عندنا ان جرم
النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابرهيم عليه السلم مرجوحة فلا تدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان
يقال ان الله تعالى في بدن ابراهيم كيفية عندها يسلم بمماسة النار كما في النعام
وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواءها في
تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها
ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فيكون متساوية
في الماهية والاعتراض ان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه
وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات اقول
الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم
بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على مماثلته فان المختلفات اذا اجتمعت
في واحد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الجسم اما القابل للابعاد
او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفهما لتخالف
خواصهما وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد وذكروا ان
تقي الدين العجلاني الضيا ذهب الى تخالف الاجسام وانا ما رايت في كلامه
الا ما قاله الجمهور مسئلة الاجسام باسرها باقية خلافا للنظام لنا
انه يصح وجودها في الزمان الاول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو منقوض على قول اصحابنا بالاعراض
ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار في الحس لما عرفت انه عند تعاقب الامثال

بطلها

بطلها الحس احدا مستمرا ولانه منقوض بالالوان على قول اصحابنا بالاعراض وما يقي انا
اعلم بالضرورة اني انا الذي كنت بالبكرة فهو بناء على نفي النفس الناطقة ولان
هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من اعراض مخصوصة
وهي غير باقية واذا كان احد اجزاء الهوية غير باق كانت الهوية غير باقية اقول
هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى
المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة
في بقاء الاجسام ولا يبعض ذلك بما يورد عليه مما مر ذكره في باب السفسطة وقيل
انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام
حتى يقولوا انه يفنى بطريان الضد ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم ومذهبه
ان الاجسام يفنى عند القيامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض
مسئلة التداخل محال في الاجسام خلافا للنظام لانها متماثلة فلو تداخلت
لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم والعوارض فيفضي الى اتحاد الاثنين
اقول لما الزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي
لزمه القول بتداخل الجواهر والدليل الذي ذكره المص عام الاجسام والاعراض
والنظام لا يقول بتماثل الاجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهة
العقل بان الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد واما في الاعراض فموضع نظر لان
القائلين بوجود الفصول المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقطة في محل واحد
مطلقا واجتماع الخطوط لا في جهة الطول واجتماع السطوح لا في جهتي الطول
والعرض مسئلة الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم والروايح
خلافا لاصحابنا لنا الهواء لا لون له ولا طعم له احتج بقياس اللون والطعوم
على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعده والاول خال عن الجامع

واما الثانی فر عند نا یجوز خلوه عما لا سفر بعد الاتصاف بها واما الباقی فهو لا سفر
عن المحل لا تصدر مله عنه فان صح هذا ظهر الفرق وان منعنا الحکم فی الاصل نقل هذا
عن ابی الحسن الاشعری وقیل لم یکن مراده ما فهم من قوله ان الهوا لا لون له ولا طعم بل عدم
الاحساس به بعدم الاحساس فیما من شانه ان یحس به من غیر مانع یقتضر النفی
والا لادی الی السفسطه وادعوا ان ابا الحسن قاس اللون علی الکون یعنی لما امتنع
خلو الجسم عن الکون امتنع خلوه عن اللون قیاسا علیه ومنع المص هذا
القیاس لحکم اللون والکون عن الجامع وایضا اتفق الفریقان اعنی ابا الحسن
والمعتزله علی امتناع خلو الجسم عن الاعراض التی قاره فی الجسم کالالوان التی
غیر قاره کالاصوات بعد اتصافه بها اما الاشعری فلاجرا العاده بخلق مثالها
عقیب زوالها واما المعتزله فلامتناع انتفائها بغیر طریان الضد علیها
فقاس ابو الحسن ما قبل الاتصاف علی ما بعده قال کما امتنع خلو الجسم عنها
بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قیاسا علیه فمنع المص
هذا القیاس بالفرق بین الصورتین وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف
موقوف علی طریان الضد وقبل الاتصاف لیس کذا فان صح هذا ظهر
الفرق والا منعنا الحکم فی الاصل وقلنا یجوز الخلو بعد الاتصاف ای خالفنا
الاتفاق مسئله الاجسام مرئیه خلافا للفلاسفه لنا انا نری الطویل
والعریض والطول لا یجوز ان یکون عرضا لانه ثبت کون الجسم مرکبا من الاجزا
التی لا تتجزی فلو کان الطول عرضا لکان محله الجز الواحد لاستحاله قیام العرض
الواحد باکثر من محل واحد فالجز الموصوف بالطول یکون اکثر مقدارا من الجز
الموصوف به لیکون الطویل قابلا للقسمه وهو محال واذا کان الطول نفس الجوهر
والطویل مرئی فالجوهر مرئی والاعتراض انا ساعدنا علی اثبات الجوهر الفرد ولکن

لانم

لانم ان الطول نفس الجوهر والا لکان الجوهر الفرد طویلا فیعود الانقسام بل هو عباره
عن تالیف الجواهر فی سمت مخصوص والتالیف عرض فلم لا یجوز ان یکون
المرئی هو واجب عنه بانا نری الطویل حاصلا فی الحیز وذلک لا یعقل فی العرض فعلمنا
ان المرئی هو الجوهر ولیسه ان یکون ذلک کلاما علی الاول الفلاسفه
لا ینکرون کون الاجسام مرئیه بل انما یقولون الاجسام مرئیه بتوسط الالوان
والاضوا ولیست بمرئیه بذاتها من غیر توسط شی ولا نزاع فی الهوا والاشاعره
یقولون اثبات الرویه فی الله سبحانه ان مصحح الرویه هو الوجود والجسم
موجود فیکون مرئیا وصاحب الکتاب بین فی الدلیل الاول ان المرئی
هو الجوهر مع التالیف ثم ذهب فی المنع الی تجویز کون التالیف هو المرئی
والاصوب ان یقولون الجوهر مع التالیف القایم به مرئیا لا یقتضی کون
جزئه الذی هو الجوهر مرئیا وبین ان جوابهم الذی اجابوا به اشتغال الی دلیل
غیره وهو ان المرئی حاصلا فی الحیز فلیس لعرض فان الدلیل الاول هو
ان المرئی الذی طویلا فلیس بعرض وبیانه صحیح وظاهر ان الدلیل ضعیف
مسئله الخلا جایز عندنا وعند کثیر من قدما الفلاسفه خلافا لارسطا
طالیس واتباعه والمراد من الخلا کون الجسمین بحیث لا یتماسان ولا یکون
بینهما ما یماسانه لنا انا اذا رفعنا صفحه ملسا عن مثلها ارتفع جمیع جوانبها دفعه
واحده والا وقع التفکک فیها وفی اول زمان الارتفاع خلا وسطها لان
حصول الجسم هناک لا یکون الا بعد مروره بالطرف فحال کونه فی الطرف
لم یکن فی الوسط فیکون خالیا ولان الجسم اذا انتقل من مکان الی مکان فالمکان
المنتقل الیه ان کان خالیا قبل ذلک فقد حصل الغرض وان کان مملوا فالذی
کان فیه لم ینتقل عنه لزم التداخل وان انتقل عنه فاما ان ینتقل الی مکان الجسم

المستقل اليه ويلزم منه الدور لانه يتوقف حركة كل واحد منهما عن مكانه على حركة
الاخر والكلام فيه الاول فيلزم ان البقة اذا تحركت ان يتدافع جملة كرة العالم وهو
باطل قطعا احتجوا بان الخلا يحتمل التقدير فيكون مقدارا جوابه لانم انه محقق يحتمل
للتقدير على التحقيق بل على سبيل التقدير كما انا نقول لو كان نصف قطر العالم
ضعف ما هو الان لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم لكن لما كان ذلك
على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا ههنا اذا رفعت
الصفحة الملساء عن مثلها رفعا مستويا من غير ميل الى جانب ارتفعت التحتانية
معها وذلك مما يستعمله اهل الحيل في مقاصدهم ثم اذا مالت الى جانب ارتفع
البعض اكثر من بعض الاخر ودخل الهواء في الوسط واما الجسم المستقل من مكان الى مكان
فيلزم المحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان لكن القائلين بنفي الخلا
يقولون بهما وهما عبارتان عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شي فيه
او خروج شي عنه وذلك انما يقع الاجسام الرقيقة القوام كالهواء فاذا تحرك الجسم
من مكان الى مكان تكاثفت الاجسام التي في الجهة المستقل اليها وتخلخلت التي
اليها الجهة المستقل عنها والخلا الذي بين الجسمين يتعذر وان لم يتعذر فان بعضها
يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وان لم يكن هناك فارض ولا فرض
بخلاف فرض قطر العالم اكثر او اصغر مما هو الان قالوا ولولا ضرورة الخلا لما بقي
الماء في الهواء معلقا في سراقة الماء ولما تحرك الى فوق في الالات مثل الالة التي يجذب
بها من صاحب اسر البول ويسمى باتاميل وغيرها من الالات اصحاب الحيل والمنافذ
بالمقاصة لا يتمشى مع امكان التخلخل والتكاثف نسبة الحركة في الملا الذي
نسبة رقته الى رقة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الماء انما يقع
لا في زمان اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق ولكن ذلك معلوم الفساد

المسئلة

المسئلة التي اوردناها ههنا يستعمل في نفي الخلاء وفي اثبات الميل اعني الاعتماد
فيقولون الحركة في الخلا يقع في زمان لا محالة وفي الماء مثلا في زمان اطول لكون
قوام الماء معاوقا للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد والنقص فاذا فرض
جسم ارق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة الزمانين وجب ان
يكون الحركة فيه زمانا مساويا للحركة في الخلا فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا
محال فاذن الخلا ممتنع الوجود واما في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل
يقتضي زمانا ومع ميل مفروض زمانا اقل اكثر من ذلك الزمان لمعاوقة الميل
والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم يكون نسبة ميله الى الميل المفروض
نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض كان زمان حركة مساويا
لزمان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هف فاذن الجسم
لا يخلو عن ميل وهو المط قالوا ولقائل ان يقول الحركة في الخلا او مع عدم
الميل يقع لا في زمان والزمان يتوزع على المتحركات بحسب رقة القوام وكثافته
او بحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة
يكون قبل قطع تمامها فهذا ما يقولون في هذا الموضع واعتراض الشيخ ابو البركات
عليه بان قال لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الماء
على الحركة في الخلا او مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل
القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركة لولا القوام او الميل
مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا يلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم
ذي القوام او الميل متساويا لزمان حركة عديمهما واجيب عنه بان الحركة تستحيل
ان لا توجد الا في حد ما من السرعة والبطء وزمان السريعة والبطيئة مختلفان فالحركة وان
كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هي حركة فقط تستحيل ان تتعين لها زمان

فان كل زمان معين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وح كانت مع حركة
السرعة والبطوء وفرضت مجردة عنهما هف فهذا ما قيل في هذا الموضع وما في الكتاب
جواب سوال او تقريره بان هذه الحركة في الملاء الذي نسبة رقته الى رقة الملاء نسبة زمان الحركة
الخلاء في زمانها في الملاء اما ان يقع في زمان او لا في زمان لكن يستحيل ان يقع في زمان
لا يستلزم كون الحركة في الملاء الذي هو ارق من ذلك الملاء اسرع من الحركة في الخلاء
والمقاوم يجب ان يجعل الزمان اكثر وعلى هذا التقدير يجعله اقل هف فاذن تلك
الحركة يقع لا في زمان وذلك انما يمكن اذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق
وذلك معلوم الفساد ويلزم منه ما ذكره ابو البركات بعينه مسئلة الاجسام
متناهية خلافا للهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا
للاول فاذا مال المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة هي اول نقطة المسامتة
مع لكن ذلك مح اذ لا نقطة الا وفوقها اخرى فيكون المسامتة مع الفوقانية
قبل المسامتة مع التحتانية فاذن فرض خط غير متناه يفضي الى هذا المحال
اقول ص فيكون محالا هذا دليل اورده الحكماء في هذا الموضع فقالوا لو كانت الابعاد غير
متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة او يجب ان يصل القطر الموازي لبعد
غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة الى المسامتة فيكون للمسامتة اول
ويمتنع ان يكون لها اول لما ذكره المص فاذن الحركة المستديرة على ذلك التقدير
ممتنعة الوقوع لكنها موجودة فاذن البعد غير المتناهي ممتنع الوجود وفيه نظر
لان الامور الواقعة في زمان انما يكون اولها ان هو مبدا ذلك الزمان
كالحركة فان مبداها هو الان الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعده وكل ان بعد ذلك
الان فان الحركة قد غير منها جزء وحتى وصل اليه وذلك الجزء يقبل القسمة الى
ما لا نهاية كذلك مسامتة الخط للخط بعد الموازاة فانها تقع في زمان

بخلاف

بخلاف مسامتة الخط للنقطة الواقعة في ان مبدا المسامتة يكون ان الموازات
وكل ان بعد ذلك الا ان يكون الخط فيه مسامتا بعد ان غير من المسامتة شئ
ينقسم الى ما لا نهاية وبان من ذلك ان المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق
تناهي الخط ولا تناهيه احتج الخصم بان الاجسام لو كانت متناهية
لكان الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن جانب واما ان لا يتميز
لم يكون ذلك عدما محضا لان النفي المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف
يحصل الامتياز بل لا بد وان يكون امرا وجوديا ولا شك في انه يكون مشارا اليه
فيكون مقدارا او يكون جسما فالخارج عن كل الاجسام جسم هذا خلف واما
ان لا يتميز فيه جانب عن جانب فهذا مح ببديهة العقل لان العقل الصريح
يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الشمالي مثلا غير الذي يلي القطب
الجنوبي وانكار ذلك مكابرة في البديهيات والجواب ان المتكلمين
قد سلموا احيازا سموه خارج العالم غير المتناهية وزعموا انها امور تقديرية
غير موجودة وهذا ضعيف لان المقدر هو الذي لا وجود له الا في الذهن والذي
لا وجود له الا في الذهن ان لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا كا
وان كان مطابقا لزم منه وجود الاحياز في نفس الامر وح يعود الالزام
واما الحكماء فانهم اصروا على ان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب
وان الحاكم بهذا التمييز الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول اقول المتكلمون
سلموا احيازا غير متناهية ولم يزعموا انها تقديرية بل زعموا ان التمايز فيها
تقديري وذلك هو القول بالخلا الذي يشغله الاجسام ويكون مكانا او
حيزا لها واما قوله الطرف الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي
يقولون في جوابه ان هذا التمايز في القطبين وهما وجوديان وفي الخلاء الذي

يليها تقدير يتوهم بالقياس اليهما ولو لاهما لم يكن شي اصلا والحكماء القا
يكون بان الامكنة سطوح الحاويات يقولون هذه الاحياز وهمية والحكم بوجودها
في الخارج كاذب وما لا وجود له اصلا لا يكون فيه امتياز اصلا مسئلة
الاجسام لا يجب ان يكون ابديا خلافا للفلاسفة والكرامية لنا انه لم يكن ازليا مدر العالم
لا يجب ان يكون ابديا لان ما لا يكون ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم
وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فيكون الماهية قابلة للعدم ابدا اما الفلاسفة
فقد احتجوا بامور احدها ان المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من
دوام العالم وثانيها انه لو لم عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية فهو
بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف وثالثها كل ما يقبل
العدم فان امكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محل
لا يجوز محكوم عليه بانه ممكن الاتصاف بذلك العدم وليس هو وجود ذلك الشي
لان الذي يمكن اتصافه بالشي لا بد وان يكون باقيا مع ذلك الشي ووجود الشي
لا يتقرر مع عدمه فان لا بد من شي اخر نقوم به امكان عدمه وذلك هو الهيولى
فاذن كل ما يصح عليه العدم فله هيولى فلو صح العدم على الهيولى لافتقر الى هيولى
اخرى الى لا نهاية وهو مح فاذن الهيولى لا تقبل العدم قد ثبت ان الهيولى لا
تخلو عن الصورة الجسمية فاذن عدم الجسم محال انه استدل على دعواه
بكون العالم ممكنا لذاته واورد من جانب الفلاسفة دلايل ترجع كلها الى انه واجب
لغيره وليس بين الامرين منافاة تقتضي مخالفتهما اما في الدليل الاول
فظاهر انه اسند امتناع عدمه الى مؤثره الموجب واما في الدليل الثاني
فبين امتناع عدم الزمان المفيد بكونه بعد وجوده وذلك لا يدل على امتناعه
لذاته واما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان بمعنى مدر الثالث

الاستعداد كما بينا فيما مر والامكان الثاني يقتضي الاحتياج الى المادة دون الاول
ولم يدع احد الخصمين ذلك الامكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات
الممكن لذاته انما يكون عند من نقول به الاحتياج المتقدم الى المادة السابقة
فقد بين ان الدلايل التي اوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لا يخالف
ما ادعاه واحتج الكرامية على وجوب ابدية العالم بان عدم العالم
بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او انتفاء شرط
والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده مح وانما قلنا انه لا يجوز
ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود
عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد
وليس هو هذا القسم الاول بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان
عدما محضا فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال
لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا
للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت
هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين الاول
هو ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد
الاخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو مح الثاني وهو ان التنافي
حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينفي
كل واحد منهما بالاخر وهو مح لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر
والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا
فيكون الامران موجودين معدومين دفعة واحدة وهو مح او لا ينتفي واحد
منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث اقوى من الباقي

لان الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث
حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي ولانه يجوز
ان يكون عدد الحوادث اكثر فيكون اقوى لانا نجيب عن الاول ما ماسا ان الباقي
حال بقائه متعلق السبب وعلى تسليمه انا لا نقول الحادث بوجود مقابل نقول
الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود وعن الثالث انه بناء على جواز
اجتماع المثلين وهو ممنوع وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون نقطع الشرط لان ذلك
الشرط لا يكون الا العرض فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض
محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو ممنوع والجواب عن الثلثة الاول ما تقدم
في مسئلة الحدوث وعن الرابع ان نقول لم لا يجوز ان نعدم باعدام الفاعل
قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا نعدم
الشيء البتة لانه يقال اذا اعدم الشيء فهل تجدد امر ام لا تجدد امر فنقول لم نعدم
وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين
ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين يخالف
الاخر وهو ممنوع وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود اخر لا عدما للموجود
الاول سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان نعني بحدوث الضد قوله في الوجه
الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نم فان عندنا
عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول
لكن لا حاجة بها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشترك
بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا
لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا التقسيم
لكن لم لا يجوز ان نعدم الجسم لانتفاء الشرط فانه ان العرض لا يفتقر الجوهر

ممتنع

ممتنع الخلو عنه فاذا لم يخلق الله تعالى العرض افتقر الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا
لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الاخر
كما في المتضايفين ومعلولي العلة الواحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين
وجب عدم الاخر مذهب الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفناء
واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلا
وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يعني من جهة
ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر
فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع
ان الفاعل المختار يعني بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع اخر ان
الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان
انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء
وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان
يقول افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفني
جميع الاجسام وهو لا في محل وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون
قالوا بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول المصنف في
الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل
العدم ليس بشيء وذلك الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول
بان لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول
بان فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعل وتمايز
العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او بانتساب احدهما دون الاخر
وقوله في الجواب ان هذا يقتضي ان لا نعدم شيء البتة ليس بجواب انما هو زيادة

زيادة الاشكال وتاكيد بقول من يقول الاعدام غير ممكن الا بطريان الضد او
انتفاء الشرط وهو مذهب اكثر المتكلمين كما مر ذكره وهو ان عدم الباقي معلول
الحادث واما ابطال الاعدام بطريان الضد فجواب الوجه الاول وهو لزوم
الدور كما مر ذكره وقولهم ان الحادث واما ابطال لا يكون اقوى من الباقي لكونه
متعلق السبب لان الباقي حال البقا ايضا متعلق السبب ليس بصحيح لان الباقي
عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب واما عند القائلين بانه محتاج الى السبب
فلانهم ان الموجد اقوى من المبقي لان الايجاد اعطاء الوجود الذي لم يكن اصلا
والبقية حفظ الوجود الحاصل ولكونه اقوى ترجح الحادث وسعدم المرجوح وايراد
الاعتراض بان الحادث لو عدم بسبب الباقي حال الحدوث لكان موجودا معدوما
ومعا هو محال والباقي لو عدم بسبب الحادث ما لزم منه محال ثم الجواب بان الباقي
يمنع الحادث عن ان يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس بمحض فان الباقي لو كان بحيث
يمنع لكان اقوى وليس كذلك والاعتراض بجواز كون الحادث اكثر عددا من الباقي
والجواب بامتناع اجتماع المثلين ليس مما ذهب اليه وهم وجواب وجه الثاني
من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السوا
فيجوز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لمية فليس بجواب والجواب ما بينا
من كون الحادث اقوى لترجح الموجد على المبقي واما ابطال الاعدام بسبب انتفاء
الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون الشرط
هناك غير العرض كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا
يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز الانتفاء
به وزوال ذلك لا مر يقتضي العدم المشروط به وبيان الحكم كون العرض مشروطا
في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فيعدم بانعدامه ليس مما يفيد

مع هولا الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب
احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا
الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وهنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض
ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم بعينه فلا يلزم
الدور وجواب المصنف بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس
بمفيد هنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج
كل واحد من المتلازمين الى عين الاخر لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر
والى ما يتعلق بالاخر ليس المعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي
لا تقتضي امتناع الانفكاك وايراد المثال بالمتضائفين على الوجه المشهور
غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الاخر لا الى
اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منها الى علة اخرى فليس فيهما عدم
الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور واما قوله في اول الاشتغال بالجواب عن
الشبهة ان الجواب الاول ما تقدم في مسئلة الحدوث فتلك الشبهة التي
اوردنا من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد
وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى مادة قبل عدمه وقد مر الكلام فيها
تقسيم الاجسام الجسم اما بسيط وهو الذي تشابه كل واحد من اجزائه كله في
تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون كذلك اما البسيط فاما فلكي واما
عنصري اما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة انها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا
حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح الخرق والالتيام والكون
والفساد عليها واحتجوا بان الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة فيكون
موجودة لا النفي المحض لا تميز فيه وهي غير منقسمة والا لكان المتحرك اذا وصل

الى احد نصفيها وتبقى متحركا فاما ان يقال انه الان متحرك غير الجهة فيكون الجهة ذلك
الحد لا ما وراءه او ليا قح لا يكون ذلك الحد غير الجهة بل الجهة ما وراءه فثبت ان الجهة
حد غير منقسم ثم بينوا انه لابد من محدد ذكرى يحدد الفوق والتحت بمحيط ومركزه ثم قالوا
وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا لكانت الجهتان اعني ما عنه وما اليه
حاصلتين قبلها لا به واذا لم يكن قابلا للحركة المستقيمة لزم ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا
لان الثقل هو الذي ينزل الى الوسط والخفيف الذي يصعد عنه وذلك حركة
مستقيم ولم يقبل الخرق والالتيام لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق
كان بسيطا لان كل مركب قابل للانحلال وكل بسيط وكل جزء يفرض فيه يمكن
ان يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الاخر وكل ما كان كذلك كان قابلا
للحركة ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة فحركته ليست طبيعية والا لتحرك
بالطبع عما اليه تحرك بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشي الواحد وهاربة عنه
وهو محال ولا قسرية لان القسر ما يكون على خلاف الطبع فهناك لا طبع فلا قسر
وتلك الحركة ارادية فالسماء حيوان متحرك بالارادة والجواب عن هذه الكلمات
مستقصى في كتبنا الكلامية والحكمية اقول انما بنى الفلاسفة اثبات الجهات
ومحددها على القول بتناهي الابعاد وقالوا لما كانت الابعاد متناهية فالاشارة
الحسية لا يمكن ان تذهب الى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولوجوب
كون المشار اليه بالحس موجودا يكون الجهة موجودة وكل موجود قابل للاشارة
فاما ان يكون جسما او جسمانيا ولا يجوز ان يكون الجهة جسما لان كل جسم قابل
للقسمة ولا شي من الجهة بقابلة لها لما ذكره فاذن الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة
وكل جهة تشتمل على ما حدين ضرورة والجسم الذي يحدد به الجهة لا يجوز ان يركب
من اجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات متقدمة على اجزائها

ثم

ثم عليها فاذن المحدد يكون بسيطا في نفسه متشابها في شكله ولا متشابه في الشكل
غير الكرة فاذن هو كرة ولا يمكن ان يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه في التعلق
بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليها فاذن يحدد ما هو داخل فيه ولا تميز فيما
هو داخل فيه باعتبار الجهة الا بالمركز او بالمحيط فاذن يحدد به جهتان هما
ماخذا امتداد واحد لا غير وهما العلو والسفل وما عداهما لا يكون متميزة بالطبع
بل ان كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبساط
المحدد يمكن ان يبين بما قلنا ان كان بسيطا نهانا بامتناع الخرق عليه ايضا ممكن
كما ذكره واما بيان وجوب الحركة في المحدد فلا ساس في الا بمقدمتين احدهما
ان الجسم لا يخلو عن ميل وثانيهما ان الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه ميلان
مختلفي الجهة ويمتنع ان يتحرك المحدد حركة غير المستديرة فاذن فيهما ميل مستدير
ولا بد لهما لان العايق عن الحركة يجب ان يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل
المتحرك وليس هناك جهة اخرى وكل ميل بلا عايق يقتضي حركة فاذن المحدد
متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لابد منها في بيان ما قصد بيانه
وعلى كل مقدمة كلام لم يشير الى شي من ذلك فاعرضنا عنه اقتداء به لئلا
يكون خالفين في غير ما قصدناه   واما العناصر فزعموا ان الارض
محفوفة بالماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطو بعضها على البعض
الماء وزعموا ان الحركة مسخنة فالجرم الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية
السخونة واللطافة وهو النار والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليا
لها في اللطافة والذي يلاصق الارض يتلوها في الكثافة وهو الماء فهذا هو
الوصف المحكم في ترتيب العناصر الا ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض
ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم وان يكون النار في غاية الرطوبة لان

الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة قبول الاشكال لا بسهولة الالتصاق بالغير
والا لم يكن الهواء رطبا اقول الحكما لا يزعمون ان حرارة النار مقتضاه قرب
الفلك بل انما قالوا انها مقتضات صورتها وهي ذاتية وما يفيده الفلك يكون
غريبا وانما نقل ذلك عن قول الكندي وامثاله وقد ذكر ابن سينا ذلك القول عنه
وقال انه كان شديد التذبذب وكذلك القول في تعليل برودة الارض
وكثافتها ببعدها من الفلك واما قوله هذا الكلام يقتضي ان يكون الارض
ابرد من الماء وهو على خلاف قولهم ايضا فيه تطرف فانهم لم يعللوا البرد بالبعد
عن الفلك ولم يقولوا بان الارض ليس ابرد الماء وانما قالوا الماء ابرد
عند الحس وحيث قالوا الكثافة مقتضيات البرودة حكموا بان الارض ابرد
في نفسها لكونها اكثف وقلة الاحساس بها لعدم نفوذها في المسام لكثافتها
ايضا واما الرطوبة فان كانت مفسرة بسهولة قبول الاشكال كان النقض
بالنار واردا عليهم وان كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا لان المحمول
ربما يكون اعم الحق ان النار مجفف وليس بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود
في الماء ثم زعموا ان هذه الاربعة قابلة للكون والفساد لان النار عند
لطفها تنقلب هواء والهواء اذا برد صار ماء ولذلك يجتمع قطرات على
طرف الكوز المبرد بالجمد والماء ينقلب ارضا كما نفعله اصحاب الاكسير اقول
عبارة ابن سينا هكذا وقد تحل الاجسام والصلبة الحجرية مياها سائلة ليعرف
ذلك اصحاب الحيل كما قد تجد مياه جارية تشرب حجارة صلدة والظاهر
فيه ان اصحاب الاكسير يحلون الاجسام الصلبة مياها واما عكسه فيفعله
الطبيعة فان كثيرا من مياه العيون ينعقد حجارة صلبة واما المركبات
فزعموا ان هذه العناصر اذا اختلطت انكسرت صورة كيفية كل واحد

منها

منها بصورة كيفية الاخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج والمتكلمون قالوا العلة
مقارنة للمعلول فاذا كان الكاسر بصورة كل واحد منهما صورة الاخرى
فان حصل الانكسار ان دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين في ذلك الزمان
فيكون كل واحدة منهما في تلك الكيفيتين في ذلك الزمان منكسرا او غير منكسر
هف وان لم يوجدا معا فهو محال لان المغلوب لا يعود غالبا لا يقال الكاسر
هو الصورة المقومة وهي باقية في غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للاضعف
والاشد لانا نقول الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية العارضة فيعود المحذور
وهذا تمام القول في الجواهر الجسمانية اقول المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة
المعلول للعلة الا قوم قليل منهم فان الاشاعرة يقولون لا موثر الا الله وان كان
خصما وهم يلزمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى واكثر القائلين بالعلة
والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم ان ذلك يقتضي محالا وهو تحصيل الحاصل
اما الحكماء فيقولون بذلك وههنا يكون قولهم حجة عليهم ولذلك اسنده
الى خصومهم اعني المتكلمين وجوابه عن قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية
بان الصورة تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت
الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعهما لا يمكن ان يكون كاسرا ومنكسرا
في حالة واحدة كما لم يكن في الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر
هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا
من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال واما الجواهر الروحانية
وهي التي لا تكون متحيزة ولا حالة في المتحيز وقد عرفت ان الفلاسفة
هم القائلون بها وعرفت اقسامها فنقول اما الهيولى فقد سبق الكلام
عليها واما الارواح البشرية فسنبين القول فيها واما النفوس السماوية

والعقول وهي الملائكة فقد تكلمنا على ادلتهم في اثباتها   القول بان
القائلين بالجواهر التي لا يكون متحيزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لان
ابا القاسم البلخي من المعتزلة واتباعه ذكروا ان الروح الانسانية جوهر ليس
له صفة التحيز وايراد الهيولى ههنا على انها من الجواهر الروحانية ليس بمرضي
عند القائلين بها واما النفوس السماوية والعقول فلم يتكلم الى ههنا
في الكتاب بما يدل على اثباتها انما اورد حكاياته الجرمانية فيها فقط وذكرها عند قسمة
الجوهر على راي الفلاسفة باسمائها فقط   القول في الملائكة والجن والشياطين
قال المتكلمون انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة والفلاسفة
واو المعتزلة انكروها قالوا لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا يكون
قوية على شيء من الافعال وان لم يتبدد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب
ان نشاهدها والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والجواب لم لا يجوز ان يكون
لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا كثيفة لكن سبق ان الابصار بالكثيف
عند الحضور غير واجب واما الفلاسفة فقد زعموا انها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز
ثم اختلفوا فالاكثرون قالوا انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم
من القول الارواح التي فارقت ابدانها ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب
الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها
على افعال الشر فذلك هو الشياطين وان كانت خيرة كان الامر بالعكس
والله اعلم بحقايق الامور   نقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين
متحدون في النوع ومختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا
الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون
تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن

وما

وما نقله المصنف ظاهر   خاتمة في احكام الموجودات والنظر من وجهين النظر الاول
في الوحدة والكثرة   مسئلة كل موجودين فلا بد وان يتباينا بتعينهما ثم
المتكلمون انكروا كون التعين امرا ثبوتيا واحتجوا بامور احدها انه لو كان
التعين امرا ثبوتيا لكان مساويا لسائر التعينات في الماهية المسماة بالتعين
ويمتاز كل واحد منها عن صاحبه بخصوصية فيلزم ان يكون للتعين تعين
اخر الى غير النهاية الثاني وهو انه لو كان التعين امرا ثبوتيا استحال انضمامه
الى الماهية الا بعد وجود الماهية لكن الماهية لا توجد الا بعد التعين فان
كان هذا التعين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كان الشيء الواحد
معينا مرتين وهو محال الثالث وهو ان التعين اذا كان امرا مغايرا للماهية
استحال ان يكون الوجود القائم باحدهما هو القائم بالاخر لاستحالة قيام
الصفة الواحدة بمحلين بل يكون وجود كل واحد منهما غير وجود الاخر فيكون
الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيهما كما في الاول فالشيء
الواحد ليس بواحد بل امور غير متناهية واحتج القائلون بكون التعين
امرا ثبوتيا زائدا بان هذا الانسان مشارك للانسان الاخر في كونه انسانا
ويخالفه في هويته فهويته مغايرة للانسان وتلك الهوية صفة ثبوتية
لان هذا الانسان موجود او المفهوم من هذا جزء للمفهوم من هذا الانسان وجز
الموجود فالمفهوم من هذا امر وجود   الحجة الاولى التي اوردها للمتكلمين انما تتوجه
على تقدير ثبوت تعين كلي يشترك فيه التعينات ولو كان كذلك لكان
ماهية التعين مشتركا فيها فلم يكن تعينا والمراد ههنا من التعين ما به المغايرة
بين المثلين وهو لا يكون مشتركا وانما يقال على افراد التعينات التعين
او ما به المغايرة قولا عرضيا ويمتاز كل واحد منها عن الاخر بنفسه لا بتعين اخر

فلا يلزم من ذلك ان يكون للتعين تعين والحجة الثانية القايلة بان للتعين لو كان
ثبوتيا لاستحال انضمامه الى الماهية الا بعد الوجود الماهية فليس لورود لان التعين
هو الذي يوجد الماهية لسبب انضمامه اليها ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعين
مرتين والحجة الثالثة القايلة بان وجود الماهية غير وجود التعين فهما اثنان بل امور
غير متناهية تصحيح لان الماهية يوصف بالوجود لسبب اتصافها بالتعين وكذا
ان الماهية المغايرة للوجود لا يوصف بالوجود من حيث المغايرة للوجود لذلك
التعين لا يوصف بالوجود من حيث هو تعين اما الماهية المتعينة فموجود واحد
مسئلة الغيران اما ان يكونا مثلين او مختلفين والمختلفان اما ان يكون احد من
وهما الوصفان الوجود بان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض
واما ان لا يكون كذلك كالسواد والحركة واختلف المتكلمون في الغيرين فالمعتزلة
قالوا هما اثنان واصحابنا قالوا هما اللذان يمكن ان يفارق احدهما الاخر
اما المكان او زمان او وجود وعدم والخلاف لفظي اما المثلان فحدوهما
بانهما اللذات يشتركان في الصفات الذاتية او انهما اللذان يتوهم كل
واحد مقام الاخر او يسد مستلزم وهذه العبارات مختلفة لان الاشتراك
مرادف للتماثل والقيام مقام الاخر لفظ مستعارة حقيقتها التماثل فيكون
ذلك تعريفا للشي بنفسه والحق ان هذه الماهيات متصورة تصورا اوليا
لان كل واحد يعلم بالضرورة ان السواد يماثل السواد ويخالف البياض وتصور
المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق وجزء البديهي اولى ان يكون بديهيا
اقول الشيان اما ان يمكن ان يفارق احدهما الاخر بوجه من الوجوه او لا يمكن
والاول ينقسم الى المثلين والمختلفين فاذا جعل الغيران شيين فقط اشتمل
الاقسام الثلثة وان جعلا ممكني المفارقة خرج منها قسم واحد وهو الشيان

اللذان

اللذان لا يمكن ان يفارق احدهما الاخر بوجه اخر الشيان اما ان يكونا مثلين
او مختلفين والمختلفان اما ان يمكن ان يفارق احدهما الاخر او لا يمكن والقسمة
الاولى على راي من يقول ان صفات الله لا هي هو ولا غيره يصح لخروج
الموصوف والصفة عن كونهما غيرين على التفسير الثاني وصل هما شيان
ام لا فيه خلاف وقد جوز اطلاق الشيين عليهما ابو الحسين والى عن
بعض الصحابه   مسئلة يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة
خلافا للمعتزلة لنا ان بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات
واللوازم والا لما كانا مثلين ولا بالعوارض لان نسبة جميع العوارض
الى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه عارضا لاحدهما اولى من كونه
عارضا للاخر فيكون عارض الكل واحد منهما وح لا يبقى الامتياز بينهما البتة
فيصير الاثنان واحدا وهو مح ويصح الخصم بان حكم الشي حكم مثله فاذا كانت
الذوات قابلة لاحد المثلين كانت قابلة للاخر جوابه ان الاجتماع يوجب
انقلاب الاثنين واحدا اقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل
غايته ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان المثلين والمجتمعين لا يما
زان بالعوارض منقوض باطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع
نقطة واحدة في الوضع فانها اطراف خطوط متغايرة وكونها كذلك
من عوارضها والحكم بان الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا
دعوى مجردة عن بيان ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع اجمع المثلين وقالوا
العلى فركون لبعض الاعراض اشد من بعض هو اجتماع الامثال من
تلك الاعراض في محل واحد والذين قالوا باستحالة جمع المثلين ربما
عددها في المتضادين وح لا يكون القسمة للمختلفين الى المتضادين وغير

المتضادين قسمة عام الى خاصين لان المثلين الزايد خلافان فى المتضادين الضابط
وح سعى ان تقسم الغير ان الى المثلين والى غيرهما مسئلة زعم بعضهم
ان الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان ونحوا
بان المفهوم من كون السواد والبياض سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما
غيرين ومختلفين وضدين ولذلك كان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلة
فى غير السواد والبياض فظاهر انه ليس امرا سلبيا فهو امر ثبوتى فثبت
ان المتغايرين متغايران بمعنى وكذا المتماثلان متماثلان بمعنى ثم قالوا
ذلك المعنى لابد وان يغاير غيره فمغايرته لغيره معنى قايم به وهو لابد
وان يكون اما مثلا لغيره او مخالفا فمماثلته مع غيره او مخالفته له معنى
قايم به ثم الكلام فيه كما فى الاول وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها فالتزموا
ذلك وكلامنا فى هذا الباب قد تقدم اقول هذا القول منسوب الى قدماء
المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة بعد مرة
الى ما لا نهاية له مثل معمر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية
يعتبرها العقل فى امور معقولة وللعقل ان يجعل تلك الاعتبارات امورا
معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة بعد اخرى وكذلك
الى ان يقف العقل ولما تفطن القوم لذلك سموها بالمعاب
النظر الثانى فى العلة والمعلول مسئلة كون الشىء مؤثرا فى غيره متصوره
تصورا بديهيا لانا ببداهة عقولنا نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرته بالقلم
والقطع والكسر تأثير مخصوص فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهيا كان
تصور التأثير المخصوص بديهيا كان تصور مسمى التأثير الذى هو جزء ماهية
التأثير المخصوص اولى ان يكون بديهيا هذا المعنى هو الذى يسميه الفلاسفة

بالفعل

بالفعل والانفعال اللذين عدهما المصنف فى الاعراض النسبية وانكر
وجودهما لا ذكرنا انهما لو كانا موجودين لزم التسلسل فى كل واحد منهما
مسئلة العدم لا يعلل ولا يعلل به لانا ان جعلنا العلية والمعلولية وصفين
ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم
وان نقل به لكان التأثير عبارة عن حصول الاثر عن المؤثر وذلك يستدعى
اصل الحصول قالت الفلاسفة علة العدم عدم العلة لان الممكن دائر بين
الوجود والعدم فكما استدعى رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان
العدم علة عدمية والجواب ان المعدوم نفى محض فيستحيل وصفه
بالرجحان اقول العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل به واما العدم المقيد
فربما يعلل ويعلل به بالجملة يقال عدم المال علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان
الصحيح علة الجوع ومن ذلك الباب قولهم عدم المعلول وفى قوله وان
لم نقل به يعنى بكون العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة عن
حصول الاثر موضع نظر لان التأثير حصول اثر عن مؤثر بشرط كونهما موجودين
فى الخارج او مطلقا والكلام فى وجودهما الخارجى وهو لم يزد فى البيان
غير تبديل لفظ العلية بالتأثير قوله وذلك يستدعى اصل الحصول يقال عليه
يستدعى الحصول الخارجى لو كان التأثير ايجادا اما اذا كان اعم من الايجاد
فلم يستدعه قوله المعدوم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان فالجواب ان
الممكن الذى لا يعتبر معه وجود والاعدام ليس بنفى محض والتساوى نسبته الى
الطرفين يحتاج فى ثبوت كل واحد منهما الى مرجح عقلا وهو مرادهم من العلية
مسئلة المعلول الواحد بالشخص يستحيل ان يجتمع عليه علتان مستقلتان
والا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع فيمتنع استناده الى الاخر

فيستغنى بكل واحد منهما وهو محـ   هذا صحيح اذا كان المراد من الاحتياج والاستقلال
كون كل واحد من العلتين تاما وبالفعل اى مشتملا هذا على العلل الاربعة وسرايط منظما
مسئلة المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين عندنا خلافا
لاكثر اصحابنا لنا ان السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان فى المخالفة والمضادة
احتجوا بان افتقار المعلول الى العلة المعينة ان كانت لماهيته او لشئ من لوازمها
وجب فى كل ما يساوى ذلك المعلول ان يفتقر الى مثل تلك العلة وان
لم يكن لشئ من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة
والتعين عن الشئ يستحيل تعليله به والجواب ان المعلول الماهية مفتقر الى
مطلق العلة وتعين العلة انما جا من جانب العلة لا من جانب المعلول اقول
الحاصل ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هى تملك لا الى
خصوصياتها   مسئلة العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول
واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضى الحصول فى
المكان وقبول الاعراض احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلول
غير مفهوم كونه مصدرا للاخر والمفهومان المتغايران ان كانا داخلين فى
ماهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا خارجين كانا معلولين
فيكون الكلام فى كيفية صدورهما عنه كالكلام فى الاول فيفضى الى
التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر خارجا كانت الماهية مركبة
لان الداخل هو جزو الماهية وماله جزو كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا
لان الداخل لا يكون معلولا والجواب ان مؤثر الشئ فى الشئ ليس امرا
ثبوتيا على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزو الماهية او
خارج عنها   الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا يقتضى اكثر من حكم

واحد

واحدا بالذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا العلية ماعدا الصفات
والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك فى الذوات ايضا وصاحب الكتاب
خالف الكل والحصول فى المكان وجودى ومعلول للجسمية من باب التاثير
وقبول الاعراض ليس لوجودى عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر
وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا الدليل
يصح ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثريه المؤثر
الواحد فى اثر لا يكون من جهة مؤثريته فى غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان
او غير داخلتين الى اخره   والذى يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذية
لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولم يلزم من تغاير
هذه المفهوم كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف ليس ب مغاير لمفهوم
انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة فى الماهية فكذا
هنا   الاضافة والسلب لا يعقلان الا فى شئ واحد وعندهم ان العلة
الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور
شئ بعلتها قائلا بان عنها فلا يتوجه النقض الاضافة والسلب عليهم
العلة العقلية يجوز ان يتوقف ايجابها للاثر على شرط منفصل خلافا لان
اصحابنا لنا ان الجوهرية موجبة لقبول الاعراض باسرها لكن صحة كل عرض مشروط
بانعدام ضده عن المحل   مثبتوا الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة
والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعانى الموجبة لاحكام فى محالها وهى عندهم علل
تلك الاحكام وايجابها لا يتوقف على شرط والجوهرية عندهم ليست من المعانى
ولا يرد عليهم بها نقض بل المعانى عندهم محصورة وذلك ان الصفات عندهم
اما صفات نفسية واما صفات معنوية اما النفسية فهى ما يلزم نفى الموصوف

وسمي معها ما لقيت كالتحيز للجوهر المعنوية ما يكون معللة بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم
والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما ومخالفة صاحب الكتاب اياهم في غير
تعرض لموضع الخلاف   مسئلة العلة العقلية يجوز ان يكون مركبة عندنا خلافا
لاصحابنا بان العلم بكل واحدة من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة وكذا كل
واحد من احاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الاحاد يوجب هذه الصفة
احتجوا بان كل واحد لما لم يوجب فالمجموع ايضا لا يوجب فان الماهية ما فيه كما كانت
والجواب النقض بما مر   قد مر ان الاشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات
للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله تعالى يخلق العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة
وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم علة واما مجموع الاحاد
فهو نفس العشرة والعلل عندهم المعاني المذكورة وليس شيء منها بمركبة فاذن هذا الخلاف
يرجع الى اللفظ   الركن الثالث في الالهيات والنظر في الذات والصفات
والافعال والاسماء القسم الاول النظر في الذات فقد عرفت ان العالم
اما جواهر واما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع سبحانه
اما بامكانه او حدوثه فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام
وهو طريقة الخليل صلوات الله عليه في قوله لا احب الافلين وتحريره ان
العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الاول فقد مر واما الثاني فالدليل
عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي
كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شانه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود
ولا نعني بالممكن الا هذا واما ان الممكن لا بد له من مؤثر فقد تقدم   المتاخرون
من المتكلمين يقولون الحكم بان كل محدث فلا بد له من محدث بديهي غير محتاج
الى الاستدلال بامكانه على هذه المقدمات قد تقدم الا على قولنا كل محدث ممكن

قوله

قوله المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة
قلنا في مذهبكم ان المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات بل كان نفيا محضا
واذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول سلمنا صحة الحكم عليه
لكن لم لا يجوز ان يقال انها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم
لعينها ثم في زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها تقريره ان الشيء بشرط
كونه مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض وجوده لا الى اول والا لزم صحة
كون الشيء مع كونه مسبوقا بالعدم ازليا وذلك محال فاذن لصحة وجوده بداية
فقبل تلك الصحة كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته قوله الممكن قابل
الوجود والعدم لا نعني به ان تلك الماهية متقررة حالة الوجود والعدم بل
نعني به ان تلك الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل
بطلانها قوله لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية ممتنعة لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة
لذاتها في وقت اخر قلنا هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف
على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الاخر
والماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يستحق لها الا القبول قوله الممكن
المأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده اول قلنا لا نم والا لزم ان
يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الاول بمقدار لحظة يوجب صيرورته
ازليا وذلك مح بالبديهة   جوابه عن اعتراضه بان المعدوم نفي محض
فكيف يكون قابلا للعدم والوجود ليس كما ينبغي فان قوله الماهية لا يمتنع في العقل
بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها معناه ان الماهية كان لها وجود
جائز الاستمرار فان البقاء استمرار الوجود فيلزم منه المقدرة والمحققة والصغ
معنى بطلانها ان الماهية تصير نفيا محضا وذلك غير معقول بل الجواب ان العقل

الماهية من غير ان نفرض معها وجودا وعدم ثم نقول ان تلك الماهية المعقولة
يمكن ان يكون معه الوجود الى رجب ويمكن ان لا يكون معه وقوله لا يجوز ان يقال انها
كانت واجبة العدم بعينها ثم صارت واجبة الوجود لعينها فجوابه عن ذلك
بقوله سب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع متوقف على حضور وقت
وكذلك الوجوب فالماهية من حيث هي هي لا يقتضي لها الا المقبول ليس ايضا بذاته
فان السابق الى الفهم من كلامه انه سلم الاعتراض ثم اجاب بوجه اخر وليس
مراده الا بيان ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها
معها والقول بان صحة وجود المحدث له بذاته وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم
انقلب ممكنا لذاته فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه لو كان كذلك لزم من
فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه ازليا ليس ايضا بسبب بداية ما مر في مسئلة
الحدوث في تفسير الازل والبيان الصحيح ان البداية لصحة وجود المحدث يلزم
من جهة حدوثه لا لذاته ولعين وقت الحدوث يلحقه من خارج بسبب غير
الحدوث وقبل البداية لا امتناع بالغير اي ممتنع لغيره لكونه قبل صحة بدايته
ومع توهم عدم تلك البداية يمكن ان يكون له بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك
صيرورته ازليا مع ان الصحة ليست له لذاته ازلية   الطريق الثاني الاستدلال
بالامكان وتقريره ان نقيم الدلالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر
من واحد ثم نشاهد ان الاجسام كثيرة فهي ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر
الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة ثم
مضغة لحما ودما فلابد من مؤثر وليس المؤثر هو الانسان ولا الابوان
فلابد من شيء اخر تعالى لم لا يجوز ان يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة
في النطفة لانا نقول تلك القوة اما ان يكون لها شعور واختيار في التكوين واما

ان لا يكون

ان لا يكون والاول باطل والا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم
الفساد بالبديهة والثاني ايضا باطل لان النطفة اما ان يكون جسما متشابه
الاجزاء في الحقيقة واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يتخلق
النطفة كرة لان القوة البسيطة اذا اثرت في المادة البسيطة لابد وان تفعل
فعلا متشابها وهو الكرة هذا هو الذي عليه تعويل الفلاسفة في كروية البسائط
وان كان الثاني كان النطفة مركبة من البسائط ولكل واحد من تلك البسائط
يكون القائم بها قوة بسيطة وذلك يقتضي الكروية فيلزم ان يتخلق النطفة كرات
مضمومة بعضها الى البعض ولما بطل ذلك علمنا ان المؤثر في تخليق ابدان الحيوانات
والنبات مؤثر حكيم الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره ان نبين ان الاجسام
مستوية في الجسمية واختصاص كل واحد بما له من الصفات يكون جائزا لان
كل ما يصح عليه صح على مثله والامكان يحوج الى المؤثر على ما تقدم بعض الكلام اقول م
بعد الطريق الثاني خطابي وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل على احتياج
كل ممكن او حادث من اجزاء العالم الى المؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى
المؤثر وذلك وذلك لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثاني وقوله ان كانت
النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذي شعور لزم ان يكون المتخلق كرات
مضمومة بعضها الى البعض ليس بشيء لان البسائط حال الامتزاج لا يجب ان
يقتضي ما يقتضي كل واحد منها حال الانفراد   مسئلة مدبر العالم
ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر
اخر فاما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان او ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب
اما بطلان الدور فلان الشيء اذا احتاج الى الغير كان المحتاج اليه متقدما
في الوجود وهو على المحتاج ولو افتقر كل واحد منهما الى الاخر لكان كل واحد منهما

متقدما في الوجود على الاخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم
على نفسه والمتقدم على المتقدم متقدم فالشيء متقدم على نفسه هذا خلف اما
بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لا نهاية لها مفتقر الى كل واحد
منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر الى الممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر
اما نفس ذلك المجموع او امر داخل فيه او امر خارج عنه والاول باطل لان
المؤثر متقدم على الاثر فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه
وهو محال والثاني باطل لان كل واحد من احاد ذلك المجموع فانه لا يكون علة لنفسه
ولا لعلته والا لزم تقدم الشيء على نفسه واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن
علة لذلك المجموع فثبت انه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة والخارج عن جميع
الممكنات لا يكون ممكنا بل يكون واجبا لذاته فثبت انه ازلي باق ابدي
اقول في ابطال التسلسل موضع نظر وذلك انه ثبت ان المجموع الامور الغير
المشاهد مؤثر السبب احتياج المجموع الى احاده وانما يجب من ذلك ان يكون
للمجموع مؤثرات لا نهاية لها هي الاحاد واذا لم يكن كل واحد من تلك الاحاد
علة لنفسه ولا لعلته يلزم ان لا يكون علة بانفراده للمجموع ولا يلزم ان لا يكون هو لا مع
مع سائر الاحاد علة بل الحق ذلك وح يكون علل المجموع داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك ان يكون علة المجموع خارجة عنه فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذا لم
يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن لذلك المجموع نظر لانه ان اراد انه لم يكن علة تامة
كان صحيحا وان اراد به لا يكون جزء علة لم يكن صحيحا لانا اذا فرضنا مجموع
مؤلفا من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن
الممكن علة لا لنفسه ولا لعلته ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزء من
علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة منه واما اثبات امتناع

مالا نهاية

ما لا نهاية له في الوجود بدليل التطبيق كما قالوا في الكتب الحكمية فلا يتم والدليل
هو ان ينقص من غير المتناهي جملة متناهية ويتوهم انطباق الباقي على المجموع
قبل النقصان ويقال لا بد من ان يكون احدى الجملتين انقص من الاخرى بعدد
متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر بيانه وانها لا يتم بمثل ما في
الحوادث ويتم بمثل ما مر ويكون وهو ان يكون من مدبر العالم الى ما لا نهاية
له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجودة والجملتان منطبقتان
في الخارج من غير احتياج الى توهم ومتساويان في الجانب الذي يلي العالم من
الواجب ان يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحدة من
العلل في الجانب الاخر الذي فرض غير متناه ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات
قبل انقطاع العلل المقتضي الى تساويهما مع فرضهما غير متناهيين وذلك
خلف فاذن كون العلل غير متناهية محال فالتسلسل محال فان قيل
لم لا يجوز ان يكون مدبر العالم ممكن الوجود ذلك الوجود به اولى فلا حاجة بهذه
الاولوية الى معنى غير المؤثر سلمنا ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم لكن
لم قلت انه يفتقر الى السبب بيانه ان علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث
لا الامكان فاذا كان ذلك المدبر قديما لم يحتج الى المؤثر سلمنا انه لا بد
من سبب فلم قلت ان الدور باطل قوله لان العلة قبل المعلول فيلزم
ان يكون كل واحد منهما قبل نفسه قلت مدعي العلية بالزمان او بالذات
او بالذات او بمعنى اخر فان ادعيت الاول فهو باطل لانه لا معنى لكون
الشيء مؤثرا في الغير الا صدور الاثر عنه على المعلول ما تقدم فقيل صدور الاثر
عنه يستحيل ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول
بالزمان وان عنيت به التقدم بالذات فنقول نعني بالتقدم بالذات

كونه موثرا فيه او يعني به امرا اخر فان عنيت به المؤثر به كان قولك لو كان
كل واحد منهما موثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر الزمان
للشيء على نفسه وان عنيت به امرا آخر فلا بد من بيانه ماهية ذلك التقدم
ثم اقامة الدلالة على ان العلة متقدمة على المعلول بذلك المعنى ثم من اقامة
الدلالة على ان الشيء يستحيل ان يكون متقدما على نفسه سلمنا فساد الدور فلم
قلت ان التسلسل باطل قوله ذلك المجموع مفتقر الى كل واحد من تلك الاحاد
قلنا لا نم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل لان
هذه الالفاظ مشعرة بالمتناهي فلا يصح اطلاق الا بعد ثبوت التناهي وهو
اول المسئلة سلمنا انه يصح وصفها بذلك لكنا نقول الدال ما ذكرته على
فساد التسلسل فيها ما يدل على صحته بيانه هو ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها
من موثر وموثر والموثر فيها اما ان يكون محدثا او قديما فان كان محدثا كان الكلام
فيه كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل
او ينتهي الى قديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول تاثير
ذلك القديم في ذلك الحادث اما يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف
فان لم يتوقف وجب من قدم الموثر قدم هذا الحادث والا لكان نسبة
صدور الاثر عن الموثر كنسبة لا صدوره عنه فان لم يفتقر صدوره عنه
الى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لا عن سبب وذلك يسد باب الصانع سبحانه
وتعالى وان افتقر لم يكن الموثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح موثرا
ما هذا خلف واما ان يتوقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما
عاد الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون مقارنا لذلك الحادث
او سابقا عليه فان كان مقارنا فالكلام في الاول وان كان شرط حدوثه

حادثا

حادثا اخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحدوث حادثا
سابقا عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم موثرا بالفعل
في الحادث اللاحق وعنده فبانه يصير موثرا فيه بالفعل فتلك الموثرية حكم
حادث فلا بد لها من موثر فان كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور
وان كان حادثا آخر لزم التسلسل فظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلمنا صحة دليلكم
على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين اخرين الاول انا لو فرضنا موجودا
واجب الوجود لكان وجوده اما ان يكون مساويا لوجود تلك الممكنات واما ان لا
يكون والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلايل على كون الوجود مفهوما واحدا
والاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لماهيته ولا يكون فان
كان الاول كان ذلك الوجود ممكنا فلا والعلة وان كانت هي تلك الماهية كان
المعدوم علة للموجود وهو محال وان كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرا في
وجوده الى سبب منفصل هذا خلف وان لم يكن ذلك الوجود عارضا فهو
محال لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقة مساويا للوجود الذي هو وصف
عارض لماهياتها وكل ما صح على الشيء صح على مثله فيلزم ان يصح على ماهية
كل ما يصح على وجودها فيكون وجوده ممكنا ومحدثا وهو محال الثاني انه لو كان
واجب الوجود لكان قديما والمعقول من القديم هو الذي لا زمان يعرض
هو موجودا الا وقد كان موجودا قبل ذلك فتلك القبلية قبلية زمانية
على ما تقدم بيانه في باب القديم والمحدث فيلزم من قدم الله تعالى قدم
الزمان وذلك محال لا يقال تقدم الباري تعالى على العالم تقدم زمان مقدر
لا زمان محقق ونفسر ان الله تعالى تقدم على وجود العالم بما لو كان هناك
زمان لكان كذلك الزمان الاول لانا نقول تقدم الباري تعالى على العالم

اذا كان حاصلا في نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان
واستحال كون الزمان مقدرا بل لابد وان يكون محققا والجواب قوله لم لا يجوز
ان يكون جايز الوجود بهما الكن الوجود به اولى قلنا قد تقدم بطلانه قوله جايز الوجود
على التساوي الكن انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا بينا ان علة الحاجة هي
الامكان فقط قوله ما الذي يعني بتقدم العلة على المعلول قلنا بينا ان العقل
ما لم يفرض للمؤثر وجودا استحال ان يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير ومرادنا من التقدم
هذا القدر قوله لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا
مرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحد منها
خارجا عنها قوله المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم والمحدث
قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد
الجايزين على الاخر لا لمرجح قوله واجب الوجود اما ان يكون وجوده عين ماهيته
او غيرها قلنا بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن ادلتهم على ان الوجود مشترك
فيه قوله يلزم من قدم الله تعالى الزمان قلنا اذا جاز ان يكون تقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز ان لا يكون تقدم ذات الله تعالى على
العالم لا بالزمان قوله في معارضة دليل ابطال التسلسل باثبات صحته
ان كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق
لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقال عدم الحادث
السابق شرط به تتم تاثير المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان تكون
شروطا كما مر بيانه وقوله في الجواب عن ذلك انا بينا ان المؤثر هو الصانع
القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح احد الجايزين على الاخر لا لمرجح فيه
نظر فانه لم يبين الى الان كون المؤثر مختارا وانما سيبينه فيما بعد بناء على حدوث

العالم

العالم فان بنى حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور وايضا ادعاء ان المختار
يصح منه ترجيح احد الجايزين لا لمرجح غير مسلم فان المختار هو الذي يرجح لا فعله
تبعا لارادته ودواعيه لا ان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في
الترجيح وقول القدماء ان الجايع يختار احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما
على الاخر مردود فان غاية كلامهم ان المرجح في امثال ذلك غير معلوم وذلك
لا يدل على انه غير موجود فان المتحير هو الذي لا يرجح احد دواعيه على الباقية والتحير
موجود قطعا في كثير من المختارين مع ان البديهة حاكمة بان الترجيح من غير مرجح محال
واما المعارضة الاولى لاثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود وان
كان مساويا لوجود الممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات فليس بشيء فان
من الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني المشككة عرف ان الوجود على الواجب
وعلى غيره لا يقع بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وح لا يلزم منه
ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان مذهب الا ان الوجود ليس
بمشترك وقوله ان كانت علة الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للموجود
فباطل لان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهبه
الذي ذكره في ساير المواضع وابطله ههنا واما المعارضة الثانية بوجوب تقدم
الزمان وجوابه بان تقدم الباري على العالم كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
الاخر فقد سبق ما يرد عليه والحق ان الباري تعالى ليس بزماني والزمان من مبدعاته
والوهم نفيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان كما مر في المكان والعقل كما يابى
عن اطلاق التقدم المكاني على الباري كذلك يابى عن اطلاق التقدم الزماني
عليه بل ينبغي ان يقال ان للباري نوع تقدم خارج عن القسمين وان كان
الوهم عاجزا عن توهمه مسئلة صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لنا لو لم يكن موجودا

قوله

لكان معدوما والمعدوم نفي محض لا خصوصية فيه ولا امتياز فلا يصح الا لهذه فان قيل
لا نم انه لا واسطة وبيانه ما تقدم في مسئلة الحال سلمنا الملازمة لكن لم قلت انه لا
يجوز ان يكون معدوما قوله لان العدم لا امتياز فيه قلنا لا نسلم فان عدم السواد عن
المحل يصحح حلول البياض فيه وعدم الحركة لا يصحح وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم
الملزوم وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المعجز على الصدق
وساير العدمات ليس كذلك سلمنا صحة ما ذكرتموه لكنه معارض بما انه لو كان موجودا
لكان مساويا بالغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثلا للممكن مطلقا
فيكون ممكنا مطلقا وان خالفه كانت حقيقة مركبة وكل مركب فهو مفتقر الى
غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف الجواب منا ان نفي
الواسطة معلوم بالضرورة والبرهان على ما تقدم قوله المعدومات متميزة قلنا
لو كفى ذلك في ان يكون خالفا فليجوز ان يكون الانسان المتحرك معدوما وان
كانت الصفات القائمة موجودة وذلك عين السفسطة واما المعارضة فجوابها انا
لا نسلم كون الوجود وصفا مشتركا فيه بين الموجودات كل ما ذكره في هذه المسئلة
خبط حمله على ذلك عدم فهمه لكلام الملاحدة في هذه المسئلة وهو انهم قالوا
مبدا الكل به تعالى موجود واحد لا بمعنى ان الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به
والوجود الذي يقابل العدم يصح عليه فانه مبدا الجميع المتقابلات ومبدع لجميع
ما سواه فهو ولهذا موجود من حيث كونه مبدا للواحد والكثير ومبدع للوجود والعدم
المتصور بازاء الوجود ولا يصح الحكم عليه ايضا بالوجوب فان الوجوب والامكان
والامتناع متقابلة ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدا العقل وخالق ما يعقله
العقل فاذن ليس هو بموجود ولا معدوم ولا بواحد ولا بكثير ولا بواجب ولا
بغير واجب يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجد من حيث هو مبدع الوجود

ومقابل

ومقابله وليس هو بمبدع لمقابله ما ليس بمبدع بل مبدع كل مبدع ولا مبدع وبالغوا في
هذا التنزيه وفي التنزيه عن هذا التنزيه والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما
من جنس الطامات لا طائل تحته لكنه بعيد عما ذهب اليه المصنف واعترض عليه
القسم الثالث في الصفات وهي اما سلبية او ثبوتية القول في السلوب مسئلة
ماهية الله تعالى مخالفة لساير الماهيات بعينها خلافا لابي هاشم فانه قال ذاته تعالى
مساوية لساير الذوات في الذاتية وانما يخالفها لحالة توجب احوال اربعة هي الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية وخلافا لابي علي بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود
مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه امتاز عن الممكنات بقيد سلبي هو
ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات وساير الوجودات عارضة لنا ان المخالفة
لغيره لو كانت لصفة لحصلت المساواة في الذات ولو كان كذلك لكان
اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها ان لم يكن لامر كان الجائز مستغنيا عن السبب
وهو محال او لامر فيلزم التسلسل اكثر المعتزلة ذهبوا الى ان جميع الذوات متساوية
في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه والصفة التي
تفرد ابو هاشم باثباتها لله تعالى دون غيره هي الصفة الالهية واما ابو علي بن سينا
قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلا عروضه لماهية وماهيات الممكنات
معروضات للوجود وهي متخالفة لنفس الوجود فاذن لا يكون بين ماهية الله تعالى
وبين ساير الممكنات مشاركة بوجه البتة انما يكون المشاركة بين ماهية الله ووجودات
الممكنات لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى ساير الموجودات ليس هو
بماهية لشيء لا له ولا لغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله وعلى ساير
الموجودات بالتشكيك وليس هو بواجب الوجود واما الزام التسلسل في حجته فيمكن
ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة تقتضي طريانها على الذوات المتساوية

لا نفسها فانه يبنى جواز اشتراك العلل المختلفة في معلول لا لما بها وايضا اذا جاز تعلق المختار
باحد المتساويين من غير ترجيح فلم لا جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية
من غير مرجح   مسئلة ماهيته تعالى غير مركبة لانها لو تركبت لافتقرت الى كل واحد
من اجزائها فكانت الماهية ممكنة على ما تقدم   الماهية المعراة عن الوجود والعدم
كيف يعقل امكانها فان الامكان نسبة بين الماهية والوجود وايضا الماهية الموجودة
ملتئمة من الماهية والوجود فهي اولى بالامكان لا سيما الوجود حاصل عنها فهو ممكن من حيث هو احد
اجزاء المجموع وهذا يلزمه على مذهبه   مسئلة انه تعالى ليس بمتحيز خلافا للمجسمة لنا لو كان
متحيزا لكان مثلا لسائر الاجسام فيلزم اما حدوثه او قدمها وهذه الدلالة مبنية
على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه وربما احتجوا بحجة اخرى وهي انه تعالى
لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في اصل التحيز فان لم يخالفها من وجه لزم
وقوع التركيب في ذاته ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون ماهيته مخالفة لماهية سائر
الاجسام وان كانت مساوية لها في الحصول في الحيز فان الاشياء المختلفة يجوز
اشتراكها في لازم واحد والاولى ان يقال لو كان متحيزا لكان اما ان يكون منقسما او غير
منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال والثاني باطل على القول بنفي الجوهر الفرد
وعلى القول باثباته يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بان كل جسم مركب والعالمية الحاصلة
لاحد الجزئين غير الحاصلة للجزء الاخر فكل واحد من تلك الاجزاء يكون عالما قادرا
على الاستقلال فيفضي الى تكثر الالهة وهو محال وهذا المستدل يلزمه ان لا يكون الانسان
الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل احياء علماء قادرين   لو كان متحيزا لم يكن
منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلا لغيره من الاجسام
او مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه يلزم وقوع التركيب ليس بصحيح

مطلقا

مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في ماهيته وح لا يكون التماثل مطلقا
الا ان التماثل المطلق يقتضي ان يكون المخالفة بعارض وح لا يلزم التركيب واما
قوله لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا واما القابل
للانقسام فلا يلزم تركيبه الا اذا صح الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى
والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبني على ان الجزء يجب ان يوصف
بما يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب اليه احد بخلاف عكسه   مسئلة
ذاته تعالى لا يتحد بغيره لانه حال الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان
صارا معدومين فلم يتحدا بل حدث ثالث وان عدم احدهما وبقي الاخر
فلم يتحد لان المعدوم لا يتحد بالموجود قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس وهو قال
اذا عقل العاقل شيا اتحد بذلك المعقول واذا عقل الاشيا اتحد بالعقل
الفعال فصار هو مع العقل الفعال واحدا وايضا قالت النصارى حين
قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت
المسيح باللاهوت وايضا قال بعض المتصوفة من المسلمين حين قالوا اذا
وصل العارف نهاية مراتبه انتفى بعينه وصار الموجود هو الله وحده ويقولون
لتلك المرتبة الفناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارات عن غير المفهوم
من الاتحاد فلا ينبغي ان يقال عليها الا بعد تحقق معانيها وان كان المراد
منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليه ما قاله المصنف قال مسئلة الله تعالى
لا يحل في غيره واحتج اصحابنا بانه تعالى لو حل في شيء لكان اما مع وجوب ان يحل
او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير
وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف الثاني ان الغير الذي
اما الجسم او العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير اما حدوثه او قدم الجسم او العرض

وهما محالان والثاني ايضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غنيا عن المحل والغني
عن المحل يستحيل ان يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف فانه يقال لم لا يجوز ان يقال
لم لا يجوز ان يجب حلوله في المحل قوله لو وجب ذلك لكان مفتقرا الى ذلك المحل
قلنا لا نم ولم لا يجوز ان يقال انه لذاته يوجب تلك الصفة وهي الحالية في ذلك المحل
ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها الا ترى انه يجب اتصافه تعالى بكونه
عالما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شي منها فكذا ههنا قوله ثانيا غيره اما الجسم والعرض
قلنا لا نسلم فانكم ما اقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى لو جب
لذاته عقلا او نفسا ثم انه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة في ذلك المحل سلمنا انحصر
لكن لم لا يجوز ان يق انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته يقتضي الحلول في المحل
عند حدوث المحل وهذا كما يقول ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب لكن
بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا العالم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يحصل في المحل مع جواز ان لا يحصل قوله الغني عن المحل لا يحل قلنا هذا مجرد الدعوى
فاين الدليل والمعتمد في ابطال الحلول ان المعقول من الحلول هو حصول العرض
في العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه الحصول
في الغير ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا ذهب بعض
النصارى الى حلول الله تعالى في المسيح وبعض المتصوفة الى حلوله في العارفين
الواصلين والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته
فان عني به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غير الله اما الجسم
والعرض ممنوع كما ذكرنا اما قولهم الغني عن المحل يستحيل ان يحل في المحل فصحيح
على ما فسرنا الحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله المعقول من الحلول

هو حصول

هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضي ان يكون حلول الصورة في المادة
غير معقول وحلول الاعراض النفسانية في النفوس غير معقول ولو كان الامر
كذلك لكفي ذلك في نفي جميعها ولما اشتغل المتكلمون بغير ذلك في اقامة الادلة
على نفيها بل اقتصروا على الحلول بان ذلك غير معقول والحق ان الحلول الذي لا يتصور
الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الا بتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب
الوجود بغيره فاذن حلوله في غيره بهذا الوجه محال مسئلة انه تعالى ليس في شي
من الجهات خلافا للكرامية لنا انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وما كان كذلك
لم يكن في جهة اصلا وذلك معلوم بالضرورة ولان مكانه تعالى ان ساوى سائر
الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي مخصصا وكلما كان فعلا
لفاعل المختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هف وان خالف
سائر الامكنة كان ذلك موجودا لان الاختلاف في النفي المحض محال
وذلك الوجود ان لم يكن مشارا اليه فلم يكن الله تعالى في المكان وان كان مشارا اليه
فان كان كونه كذلك بالذات كان جسما فاذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه
كان الباري تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض كان ذلك عرضا
حالا في الجسم والباري تعالى لما كان حالا في الحال في الجسم فكان حالا في الجسم
هذا خلف اقول جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة واصحاب ابي عبد الله
ابن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية
لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال اصحابه البعد متناه
وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو كان غيره وباقي
اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم
قالوا بكونه على صورة وقالوا المجيء والذهاب واستدلال المصنف بنفي التحيز

على نفي الجهة المادة للدعوى الا اختصاص بمكان هو فيه ان كان باختياره
لا يفتقر امر ازالة الخصيصة به كما قالوا في اختياره احد المتساويين من غير مرجح
والمكان ان لم يكن وجوديا كان كونه في المكان ازلا غير ممكن على تقدير
المكان تحيره ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا تقتضي كون مكانه موجودا فان تعدد
مياه تنافي الجسب تخالف ما نسبت اليه وان كان المكان غير مشار اليه
لم يجب من ذلك كون التمكن غير المشار اليه فانه من الجايز ان يصير اعند التمكن
مشارا اليه ما يقال في الصورة والهيولى والاشكال الذي اورد على المكان
على تقدير كونه مشارا اليه بانه اما ان يكون جسما وعرضا ليس يختص بهذا الموضع
بل هو وارد على امكنة جميع الاجسام وههنا قسم اخر وهو ان يكون خلا موهوما
الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يتق فيه والمعتمد ههنا ان الكائن في الجهة
قابل للقسمة والاشكال وغير منفك عن الاكوان وكل ذلك يجب في حق واجب
الوجود تعالى تنبيه الظواهر المقتضية للجسمية في الجهة لا يكون معارضة للادلة العقلية
القطعية التي لا تقبل التاويل ووجب اما ان نفوض علمها الى الله تعالى على ما هو مذهب
السلف وقول من اوجب الوقف على قوله وما يعلم تاويله الا الله واما ان نشتغل
بتاويلها على التفصيل على ما هو عليه اكثر المتكلمين وتلك التاويلات مستقصاة
في المطولات الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك
كما ذكره مسئلة لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية
لنا لو صح اتصافه بها لكانت تلك الصحة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك
الصحة ازلا لكن ذلك محال لان صحة اتصافه بها ازلا يتوقف على صحة وجودها
ازلا وذلك محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها
والجمع بينهما محال فان قيل هذا النقض بان العالم جائز الوجود لذاته ويلزم

جواز

جواز وجوده ازلا فكذا ههنا ثم نقول صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة
وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فانما يقول
انه صح اتصاف الذات ازلا بهذه الصفة على معنى ان هذه الصفة لو كانت
في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في
نفسها صحيحة ثم نقول ما ذكرتم وان دل على قولكم فعندنا ما يدل على قولنا من
وجوه الاول وهو ان العالم محدث فالله تعالى لم يكن فاعلا للعالم الان
الفاعل ولا فعل محال ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا
يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني وهو ان الله تعالى
لم يكن عالما في الازل بان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى
محال ثم صار عند وجود العالم عالما بوجوده والثالث وهو انه تعالى لم يكن في
الازل رائيا لوجود العالم ولا سامعا لوجود الاصوات لان رؤية موجودة
مع انه ليس بموجود خطا فهو على الله تعالى محال ثم عند وجود العالم والاصوات
صار به رائيا وسامعا الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بقوله انا
ارسلنا لان ذلك الاخبار عن امر مضى وذلك في الازل كذب وعلى الله
تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عم مخبرا عن ذلك الخامس وهو انه
تعالى لم يكن ملزما في الازل زيدا وعمرا بالقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
لان خطاب المعدوم على سبيل الالزام سفه وهو على الحكيم غير جائز
ثم صار ملزما للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط الجواب اما صحة
العالم فغير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه
لا بالصحة ولا بالامتناع قوله صحة الاتصاف بالصفة غير صحة وجود الصفة
قلنا لا نزاع فيه لكن الصحة الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف فرع

متوقفة على تحققه وتحققه متوقف على صحة وجوده اما المعارضات فالضابط
فيها شي واحد وهو ان المعتبر اضافة الصفات الى الاشياء لا نفس الصفات
وقد دللنا فيما تقدم ان الاضافة لا وجود لها في الخارج صحة الاتصاف اضافة
والاضافة عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة تصحة
بها حصولها لا في الازل ولا في غير الازل بزعمه وايضا لو كانت صفة الاتصاف موجودة
لا يمكن كونها حادث فان الاضافيات يجوز حدوثها ولم يقم حجة على وجوب كونها
ازلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصغير ولا يلزم من ثبوت احدهما
ازلا ثبوت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتصاف يتوقف على صحة وجوده ليس
بشي لان صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة
وجوده مطلقا بل يتوقف على صحة وجوده مقدورة لذاته فان امتنع وجود مقدوره
لعايق او فوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه وقوله صحة العالم غير واردة
لان العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه بالصحة غير صحيح لان
الخالق كان في الازل بحيث يصح صدور اثر منه فيما لا يزال واما المعارضات
فجوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان يتغير ويتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة
وتكثره واعلم ان المعتمد في هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه تعالى لا امتناع
انفعاله لذاته مسئلة اتفق الكل على استحالة الالم عليه اما اللذات
العقلية فقد اثبتها الفلاسفة والباقون ينكرونها لنا ان اللذة والالم
توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه
يتوهب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفائه السبب الواحدة
انتفاء المسبب المعتمد ان تلك اللذات ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل
الملتذ به وجب ان يكون موجد الملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى الحادث

قبل ذلك

والاضافات

قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشي قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان
محل الحوادث قالت الفلاسفة هذه الدلالة تابطل الالم واما اللذة فنحن لا نقول
انه سبحانه يخلق شي آخر لكنا ندعي ان علمه بكماله المطلق يوجب اللذة والدلالة التي ذكرتموها
لا يدفع ما ذكرناه وتقريره ان كل من يتصور في نفسه كمالا فرح ومن تصور في نفسه
نقصانا تالم قلبه فاذا كان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلم
لا يجوز ان يستلزم ذلك اعظم اللذات والجواب انه باطل باجماع الامة وكذلك
الالم اللذة والالم اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالتهما عليه تعالى
وقوله ان كانت اللذات قديمة وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان اوجده لان
لعدم تقدم داعي اللذة الازلي على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به
من فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الايجاد متحدا متغاير الداعي اللذة
او كان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به
اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور وقوله هذه
الدلالة لا يبطل الالم يعني اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف وقوله الفلاسفة
يقولون علمه بكماله يوجب اللذة ليس بصحيح لان ذلك يقتضي ان يكون علمه فاعل
اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون بذلك بل يقولون اللذة في حقه تعالى هو
علمه بكماله وتقرير الفرع والالم اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى
ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق
لفظ اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقال بها الا اذن الشرع لا يوصف تعالى
به اما في المعنى الذي ادعاه الفلاسفة فلا اجماع حاصل ونفي الالم عنه تعالى
لا يحتاج الى بيان الالم ادراك مناف ولا منافي له تعالى مسئلة اتفق
الكل على انه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروايح والمعتمد الاجماع

والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى البعض صفة
كمال وبالنسبة الى البعض صفة النقصان وايضا الفاعلية لا يتوقف على تحقق شئ
منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوته لبعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت
شئ منها او نقابل ان نقول اتدعى انه ليس لبعض اولى من البعض في نفس الامر
ام في عقلك وذهنك والاول لابد فيه من دليل لانه فلم لا يجوز ان يكون ماهيته
ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان نعرف لمية ذلك الاستلزام والثاني
مسلم لكن لا يلزم الا عدم علمنا بذلك المتعين فاما عدمه في نفسه فلا
التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه تعالى
لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته القول في الصفات
الثبوتية مسئلة انه تعالى قادر خلافا للفلاسفة لنا انا ثبت افتقار العالم
الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال صدر الاثر عنه مع امتناع ان لا يصدر
او صدر مع جواز ان لا يصدر والاول باطل لان تاثيره في وجود العالم ان لم
يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد ابطلناه وان توقف على شرط
فذلك الشرط اما ان يكون قديما عاد الالزام وان كان محدثا كان الكلام في حدوثه
كالكلام في الاول ولزم التسلسل اما معا وهو محال او لا الى اول فيلزم منه حوادث
لا اول لها وهو محال ولما بطل هذا القسم ثبت الثاني ولا معنى للقادر الا ذلك
فقد سامح قيل ان اثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال
حوادث لا اول لها ولهذا انبأ عليهما ههنا واعلم ان القادرية هو الذي يصح
ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وان ترجح احد
الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادات او عدمها الى القدرة وللفلاسفة
لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن

مقارنة

مقارنة حصول معها ولا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه
يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما وبقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة
علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا امتناع حصول الفعل معهما بل
قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث ولان الداعي
الذي هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم العالم قلنا العالم اما ان
يكون صحيح الوجود في الازل او لا يكون فان كان الاول لم يكن قدم العالم محالا
فحينئذ يلتزمه وان كان الثاني كان لصحة وجوده بداية واذا كان كذلك لم يلزم
من قدم المؤثر قدم العالم لان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه
امكان الاثر والذي يؤيده تقريرا هو ان القادر عندكم هو الذي يصح منه الايجاد
والله تعالى كان قادرا في الازل ولم يلزم من ازلية قدرة الله تعالى صحة الايجاد ازلا
فلما لم يلزم من القدرة الازلية حصول الصحة في الازل فلم لا يجوز ان لا يلزم من وجود
المؤثر وجود العالم في الازل سلمنا انه لم يتوقف تاثيره في العالم على شرط لزم
من قدمه قدم العالم فلم لا يجوز ان يقال تاثيره في وجود العالم كان موقوفا على شرط
حادث وحدوث ذلك الشرط اخر لا الى اول والكلام فيه يرجع الى مسئلة حوادث
لا اول لها سلمنا انه لابد من القادر لكن لم قلت انه واجب الوجود ولم لا يجوز
ان يقال واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني
وذلك المعلول كان قادرا وهو الذي خلق العالم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
القادر لكنه معارض بنوعين من الكلام الاول ان من ان حقيقة القادر على
الوجه الذي فسرتموه محال وبيانه من وجوه الاول ان المصدر ان استجمع جميع ما لا بد منه في
المصدرية سلبا كان او ايجابا امتنع الترك وان اختل فقد من القيود المعتبرة

امتنع الفعل الا اذا قيل الشيء الواحد يكون مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى
من غير تغير حال اليه في الحالين لكنه يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير
مرجح وهو مح وايضا فالمصدرية على هذا التقدير القادرية لان فيضان الاثر عن
المصدر ان يتوقف على اتصاف مصدر حدسه اليه لم يكن الحاصل اولا مصدرا
تاما وان لم يتوقف عليه كان صدور الاثر عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون
اخر بمجرد الاتفاق وتجويزه يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت ممتنعا لذاته
في وقت اخر فينسد باب اثبات المصدر فثبت ان التمكن من الفعل والترك غير معتبر
في حقيقة القادر ومما يؤكد ذلك ان مذهب المعتزلة ان الاخلال بالثواب والعوض
يقتضي الجهل او الحاجة المحالين على القديم ومستلزم الممتنع ممتنع فالاخلال بهما
ممتنع فصدورهما عنه واجب ومن مذهب اهل السنة ان ارادة الله وقدرته
متعلقان بايجاد اشياء معينة والتغير على صفاته ممتنع فيكون المؤثر به واجبة ونقيضها
ممتنع وامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل
بان الجزئيات توجد واحدها لا توجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير
المعلوم والقدرة على الممتنعة ممتنعة فالتمكن من الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات
الثاني التمكن من الطرفين اما ان ثبت حال حصول احدهما او قبل ذلك والاول
باطل لان حال حصول احدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه مح وامكان
التردد من الواجب والمح مح والثاني كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المح مح فحصوله بقيد كونه في الاستقبال
ممتنع في الحال والممتنع لا يمكنه الثالث قولنا القادر يجب ان يكون مترددا بين
الفعل والترك انما يصح لو كان الفعل والترك مقدورين له لكن الترك مح ان
يكون مقدورا لان الترك عدم والعدم نفي محض ولا فرق بين قولنا لم يكن

مؤثرا

مؤثرا وبين قولنا اثر فيه تاثيرا عدميا ولان قولنا ما اوجده معناه انه نفي على العدم
الاصلي فاذا كان العدم الحالي عين ما كان استحال اسناده الى القادر لان
تحصيل الحاصل مح فثبت ان الترك غير مقدور واذا كان كذلك استحال ان
يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين الفعل والترك فان قلت الترك
هو فعل الضد فالقادر متردد بين فعل الشيء وفعل ضده قلت فيلزمك
ان لا يخلو القادر عن فعل احد الضدين فيلزمك اما قدم العالم او قدم
ضده وانت لا تقول به النوع الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن
نتعذر اثباته ههنا الوجوه الاول هو انه تعالى لو كان قادرا لكان قادريته
اما ان يكون ازلية او لا يكون والاول مح لان التمكن من التاثير نسبة عن صحة الاثر
لكن لا صحة في الازل لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون
مسبوقا بالاول والجمع بينهما مح والثاني مح لان قادريته تعالى اذا لم يكن
ازلية كانت حادثة وافتقر الى مؤثر فان كان المؤثر مختارا عاد البحث
فيما كان وان موجبا كان المبدأ الاول موجبا فان قلت انه في الازل يمكنه
الايجاد فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الاثر عند قيام المقتضي قد يكون
لحصول المانع قلت المانع ان كان ممكن الزوال فلنفرض ارتفاعه وح
يصح الفعل الازلي هف وان كان ممتنع الزوال لذاته وجب ان يكون
كذلك ابدا اذ لو جاز ان ينقلب لجاز ان يقال العالم كان ممتنعا لذاته
ثم انقلب واجبا الثاني مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر
عليه نسبة بين القادر وبينه وما لم يتميز المنسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه
بتلك النسبة دون غيره لان تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن
الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز احدهما عن الاخر ولان كونه قادرا

على الجار الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز كل واحد منهما عن الآخر
فان التردد بين شيئين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لا بد من التميز وكل متميز
ثابت فاذن تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل
القدرة يلزم الدور ولزم اثبات الثابت وذلك مح فان قلت شرط
التعلق تحقق الماهية والحاصل من التعلق هو الوجود قلت فالذات بما كانت
متقررة قبل التعلق لم يكن مقدورة لان اثبات الثابت مح فالمتعلق هو الذي
ليس بثابت وهو اما الوجود او موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك مح
لانا بينا ان المتعلق متميز والمتميز ثابت فاذن ما ليس بثابت فهو ثابت
هف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد ثم اذا اوجد لم يبق مقدورا
لاستحالة ايجاد الموجود فذلك التعلق القديم قد فني وعدم القديم مح
الرابع اذا قلت القادر يمكنه ان يوجد فالموجدية ليست عبارة عن نفس
الاثر اما اولا فلان الموجدية صفة للموجود والاثر قد لا يكون صفة له فان
العالم ليس صفة الله تع واما ثانيا فلانا اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر
لان القادر اوجده فلو كان المفهوم من قولنا اوجده نفس وجود الاثر لكنا
قد قلنا انما وجد الاثر لانه وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك
مح فظهر ان الموجدية صفة الموجد فهي ان كانت ممكنة الوجود واقعة بالفاعل
المختار عاد التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود الاثر لان الموجدية
به بدون وجود الاثر البتة محال عقلا فثبت ان المؤثر لا يعقل الا على سبيل
الايجاب والجواب قوله انما لم يوجد العالم في الازل لاستحالة وجوده ازلا
قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل مح اما استناده الى العلة
الموجبة غير مح فلم لا يصلح هذا مانعا عن صدوره عن العلة القديمة في الازل سلمنا

كونه محالا في الازل لكن لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يتميز بسبب ذلك ازليا
وكان يجب ان يوجد لان العلة قائمة والمانع المذكور مفقود واما حوادث لا اول
لها فقد تقدم ابطالها واما الواسطة فقد اجمع المسلمون على ابطالها اما
المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية
تارة يكون مصدرا للاثر وتارة لا يكون ونحن قد بينا ان المختار هو يمكنه الترجيح
بلا مرجح واما الثانية فجوابها ان التمكن ثابت بالنسبة الى المقدور قبل
دخوله في الوجود قوله لا يمكنه في الحال على الشيء الذي سيوجد في الاستقبال قلنا
لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من ايجاده في الاستقبال واما
الثالثة فجوابها ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكنا
والفعل انما يصح فيما لا يزال فلا جرم كان الله تع قادرا في الازل على
التكوين فيما لا يزال واما الرابعة فجوابها ان النسبة التي ادعيتموها ويتم عليها
الامتياز ممنوعة فليس في الوجود الا القدرة والمقدور واما الخامسة فجوابها
ان الموجدية اضافة لا وجود لها في الاعيان فلا يلزم عدم القديم واما
السادسة فجوابها ان الموجدية اضافة الذات الا الى تردد الاضافات
لا وجود لها في الاعيان   تلخيص الاعتراض الاول هو ان الحدوث
لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود القدرة والداعي لو كان ممتنعا
لامتناع دعوة الداعي الى الوجود لكان مع المؤثر الموجب ايضا ممتنعا
لامتناع تحصيل الحاصل فاذن الحدوث غير دال على الاختيار بل كما وجب
ان يقع مع المختار وجب ان يقع مع الموجب فان الامتناع كون
الفعل ازليا معهما على السواء جوابه ان مقارنة الاثر للمؤثر الموجب
واجب وليس تحصيل الحاصل اصلا بل هو حصول يجب ان يتبع حصولا اخر

وتخلفه لا يكون الا لسبب وتوقفه على شرط غير مقارن له والشرط غير المقارن
وعدم مقارنته له يكون لسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا اول لها والى حاصل
ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قديما او محدثا موقوفا على حوادث
لا اول لها وكلاهما باطل امتناع كونه قديما وامتناع وجود حوادث لا اول لها
امتنع كونه موجبا وحين كونه مختارا للقسمة الحاصرة بينهما واما ابطال الواسطة
باجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة يمتنع ان يكون
واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي
من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة
بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال والمعارضة الاولى من النوع الاول
مرفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما دفعه به من القول بترجيح احد مقدوري
المختار من غير مرجح بل بان معنى استجماع المصدر جميع ما لا بد منه في المصدرية
هو بان يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي تستوي بالقياس اليها الطرفان
ومع داعيه الذي يترجح احد الطرفين ويجب وقوع الفعل بعدهما
ولا ينافي وجوديه الاختيار بان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس
الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي يتعلق به الداعي وبهذا كما اذا فرضنا
وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافي
الاختيار وبذلك بطل قوله فثبت ان التمكن من الفعل والترك غير معتبر
في حقيقة القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق والصحيح الوجه
في غير الامثلة التي اوردها من المذهب والمكنة في جميعها حاصلة باعتبار القدرة
والوجوب واقع باعتبار الارادة او العلم والمعارضة الثانية بان المكنة
لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابله ممتنع في الحال

مدفوعة بما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو التمكن من التحصيل في الاستقبال الآن
ذلك لا يكفي في القدرة المعتبرة عند من يقول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق
فيه ان الوقوع في الاستقبال ممكن الاجتماع مع وجود المكنة في الحال وممتنع
الاجتماع مع الوقوع في الحال والمعارض جمع الوقوعين في الحال حتى لزم
منه المحال والمعارضة الثالثة بان القادر على قولكم متردد بين الفعل
والترك لا يكون مقدورا فجوابها ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل
وان لا يفعل لا ان يفعل الترك والمصنف اورد في جوابه ما اورده في
جواب المعارضة الثانية ولكن العبارة اخرى واما ما اورده في النوع
الثاني من المعارضة وهو ان التمكن من التأثير يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه
ان التمكن من التأثير في الازل متناقض ولذلك كان التمكن من التأثير مطلقا
مستدعيا لصحة الاثر ولم يكن مع تقييده بالازل مستدعيا لها بل كان مستدعيا
لصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها وهي التي سماه عند الجواب
بالرابعة وهي ان المقدور لا بد وان يكون متميزا عن غيره حتى يخص القادر
بالايجاد فجوابها ان التميز العقلي كاف وجوابه بنفي الامور الثبوتية غير نافع
ههنا والمعارضة الموسومة بالخامسة وهي ان تعلق القادر بالمقدور المطلق
لا يعقل واما بالمقدور المعين فامر اضافي وهو الذي يسمى بالخالقية وحكمه
حكم سائر الاضافيين والمعارضة الاخيرة بان الموجب به صفة للموجب فهي
ان كانت ممكنة الوجود وقعت بالقادر عاد التقسيم وان كان واجبة وجب
وجود الاثر معه فجوابه ما قيل في الصفات الاضافية مسئلة اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة لنا افعاله محكمة
متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمة الاولى حسية والثانية بديهية

فان قيل لا نم ان هذا العالم فعله لا يجوز ان يكون فعل الواسطة سلمناه لكن
المراد من الفعل المحكم هو الذي يكون مطابقا للمنفعة او ما يكون مستحسنا في العرف
او امرا ثالثا فان اردتم به الاول فاما ان تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة
من كل الوجوه او من بعض الوجوه فان اردتم به الاول فهو ممنوع فلم قلتم ان
المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه وظاهر انها ليست كذلك لكثرة
ما نشاهد في العالم من الآفات وان اردتم به الثاني فمسلم لكن كون الفعل
مشتملا على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالما لان فعل الساهر
والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد يكون نافعة من بعض الوجوه
وان اردتم بالمحكم ما يكون مستحسنا في العرف فاما ان تريدوا به ما يكون مستحسنا
على وجه لا يمكن تصور ما هو احسن منه او تريدوا به كونه مستحسنا في الجملة فان اردتم به الاول
فلا نم ان العالم كذلك فانا لا نذهب ان تركب الكواكب في السموات وتركيب
ابدان الحيوانات على وجه الكمل مما هو الآن عليه ممكن ام لا وان اردتم به الثاني
فمسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل على علم الفاعل فان فعل الساهي والنائم
قد يستحسن من بعض الوجوه واما ان اراده بالاحكام والاتقان معنى ثالثا فاذكره
لنتكلم عليه ولئن تنزلنا عن الاستفسار فلم قلت ان الفعل المحكم يدل على علم
الفاعل وبيانه من وجوه احدها ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا واتفق
العقلاء على ان حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز الصدور مرتين
وثلثا واربعا وثانيها ان فعل النحلة في غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة
مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت يبني بيتا في غاية
الاحكام وكذا ان كل واحد من الحيوة يأتي بالافعال الموافقة بحيث يعجز
عن تحصيلها اكثر الاذكياء مع انه ليس شيء منها علم ولا حكمة ولئن سلمنا ان ما ذكرتم

يدل

يدل على كونه تعالى عالما لكنه معارض بامرين الاول ان كون عالما بالشيء نسبة
بينه وبين ذلك الشيء فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضي
اما هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا فاعلا معا وهو محال اما اولا فلان
البسيط لا يصدر عنه الا اثر واحد واما ثانيا فلان نسبة القبول بالامكان
ونسبة التأثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا يكون بالامكان والوجوب
معا الثاني ان العلم ان لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان
صفة كمال كان الله محتاجا اليها في استفادة الكمال الى ملك الصنع والكامل
بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص ايضا لذاته وذلك على الله تعالى محال
والجواب اما الكلام في الواسطة فقد تقدم واما الاحكام فالمراد منه الترتيب
العجيب والتأليف اللطيف ولا شك ان العالم كذلك قوله جاز صدور الفعل
المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجز مرارا كثيرة قلنا بديهة العقل بعد الاستقراء
شاهدة بالفرق واما الحيوانات فكل من فعل منها فعلا محكما فهو عالم بذلك
الفعل فقط واما المعارضة الاولى فجوابها انه لم لا يجوز كون الشيء الواحد
قابلا ومؤثرا قوله الواحد لا يكون مصدرا لاثرين قلنا تقدم ابطاله وقوله
النسبة الواحدة لا يكون بالامكان والوجوب معا قلنا نسبة القبول بالامكان
العالم وهو لا ينافي نسبة الوجوب واما حديث الكمال والنقصان فخطابي
وهو معارض بما تقرر في البداية ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان
وتعالى الله عن النقصان اقول قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة
المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم
والمعلوم ان كان متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم لا
يمكن ان يعقل المبدأ الاول شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه

من تغاير اعتبارين حتى يمكن ان يعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدأ الاول بوجه
من الوجوه فلا يوصف بالعلم بوجه بل هو مفيض للعلم على الموجودات التي هي معلولاته
كالمفيض الوجود عليها فهذا مذهبهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعا اتفقوا
على انه تعالى عالم اما الاحكام والاتقان فقد ظهر لمن تامل احوال الخلق وينظر
في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها
وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عن لا علم له ولا ننكر ممن
يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندرة وهو جاهل الا ترى ان من كتب
مرارا خطا حسنا لا يمكن ان يتصور انه امي جاهل بالخط واما الواسطة فقد
تقدم ابطالها والخادم يفعل فعلا محكما من العدم حيث يقدر على ذلك
والعلم دقائقه فعل في غاية الاحكام واما البحث عن معنى الاحكام وان
يقال فالقول بان المحكم يكون لكل فاعل الفعل فعلا محكما فهو عالم به بديهي وغير
موقوف على اكتساب تصور اجزائه يقتضي ان يكون تصور الحكم بديهيا
واما افعال الوسائط وافعال الحيوانات فهي افعال الله تعالى عند من
يقول لا مؤثر الا الله واما عند غيره فخلق مثل الحيوانات محكم وايجاد العلم
فيها والهامها احكم من ايجاد تلك الافعال من غير توسطها والمعارضة الاولى
ان يكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضي لها ذاته ونفي تعلقها فيكون
الواحد فاعلا وقابلا فالجواب عنها ان الاضافات لا يوجد الا في العقل
وهي يكون بين شيئين يقتضي كل واحد منهما صفة الاضافة في الاخر فيكون فاعلا
لما يقبله لا في عقلنا ولا يلزم منه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء
واحد وقوله يلزم من ذلك صدور اثرين من شيء بسيط باطل لان القبول
ليس باثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الا اثر واحد فان حصول الاثر عن

فيه

فيه لا يكون باثر حصل منه وجوابه عن قولهم نسبة التاثير بالوجوب ونسبة القبول
بالامكان ان ذلك بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ليس بصحيح
لان مرادهم ان الفعل مع مؤثره يجب ان يوجد مع قابلي لا يجب وهذا المحكي
بان لا يجب فكيف يجيء من يجب والمعارضة الثانية بان العالم صفة كمال
ولا يمكن ان الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه انه خطابي ولا يفيد
يقول العلم كمال والجهل نقصان وتعالى الله عن النقصان فان القائل يقول
وتعالى الله عن استفادة كمال من غيره ايضا ونفي الاستفادة عن الله ليس بخطابي
والجواب ان الذوات الناقصة يستفيد الكمال من صفاتها الكاملة اما الذوات
الكاملة فصفاتها انما يكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات وكان العلم
من هذا النوع فان سبب كماليته كونه من صفات الله تعالى   مسئلة اتفق العلماء
على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة
ابو الحسين البصري الى ان معناه هو انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا فليس هناك
الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه
صفة احتج اصحابنا بانه لولا اختصاص ذاته بما لاجله صح ان يعلم ويقدر لم يكن
حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها ولقائل يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة كافية
في هذه الصحة والاقوى ان يقال الامتناع امر عدمي لما تقدم سابقا مرارا الامتناع
يكون عدما للعدم فيكون ثبوتيا   الذين يذهبون الى ان الصفات يجوز ان
زايدة على ذاته تعالى يذهبون الى ان الحيوة صفة زايدة والذين لا يجوزون ذلك
يجعلونها سلبية وما جعله المصنف اقوى وهو ان الامتناع عدمي فعدمه ثبوتي مناقض
لما ذكره مرارا من ان الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس ثبوتيا   مسئلة
اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب ابو الحسين البصري

الى ان معناه علمه تعم بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد وعن الجاحظ ان معناه
انه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي ان معناه فى افعال نفسه كونه عالما بها
وفى افعال كونه امرا بها وعندنا وعند ابى على وابى هاشم انه صفة زايدة على العلم
لنا حصول افعاله تعم فى اوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها لشيء
مخصصا وليس هو القدرة لان شانها الايجاد الذى نسبته الى كل الاوقات
على سوا ولا العلم لانه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا له لامتناع الدور وظاهر
ساير الصفات لا يصلح لذلك سوى الارادة فلا بد من اثباتها فان قيل لا نسلم
جواز حصول افعال الله تعم قبل ان حصل وبعده ولم لا يجوز ان يقال لا امكان
لها الا فى ذلك الزمان المعين والدليل عليه هو ان المفهوم من حصوله فى ذلك
الزمان ليس امرا سلبيا لانه نقيض اللاحصول فيه ولا نفس الذات والا لكان
متى بطل حصوله فى ذلك الزمان وجب ان يبطل الذات فهو اذن صفة
زائدة على الذات لكن هذه الصفة يستحيل حصولها الا فى ذلك الزمان لان الصفة
المسماة بالحصول فى ذلك الزمان حصولها فى ذلك الزمان فاذن امكان حدوث
هذه الصفة مختص بهذا الوقت فاذا عقل هذا فلم لا يعقل فى غيره فان قلت
الامكان من لوازم الماهية فلزوم بدوامها قلت هذا ينتقض بما ذكرتم ثم نقول هذا انما
يصح لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها لكن باطل لانه بنا على ان الماهية
متقررة حال عدمها وهو قول بان المعدوم شيء وهو باطل سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يقال الماهية بشرط حصولها فى هذا الوقت يقتضى الامكان وبشرط
حصولها فى المركز يقتضى السكون وبشرط حصولها فى الهوا يقتضى الحركة سلمنا
الامكان فلم لا يجوز ان يقال الله خلق الافلاك وخلق فيها طباعها محركة لها
لذاتها ثم ان بسببها تتولد هذه الحوادث فى عالمنا واذا كانت الحوادث

العنصريه

العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج معينة
تمنع فيها تقدم المتاخر وتقديم تاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك
وح لا حاجة بها الى المخصص فان قلت فلم خلق العالم فى الوقت المعين وما خلقه
قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان
وذلك ممتنع بالاتفاق اما عند الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة معدل النهار
فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان واما عند المسلمين فلان الزمان
محدث واذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيستحيل ان يقال لم لم يخلقه
فى زمان اخر سلمنا انه لا بد من مخصص فلم لا يكفى القدرة قوله نسبتها الى الكل على السوا
قلنا والارادة ايض نسبتها الى الكل على السواء فليفتقر الارادة الى اخرى لا الى نهاية
فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها صحت تعلقها باحداث
الحادث المعين فى الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث
فى وقت اخر قلنا لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل
كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة وايض فان جاز ذلك فلم لا يجوز ان
يقال قدرة الله تعالى كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها بايجاد الحادث
المعين فى الوقت المعين ويستحيل تعلقها بالحادث فى وقت اخر وعلى هذين
التقديرين يستغنى القدرة عن الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة فلم لا يكفى العلم
بيانه من وجهين الاول ان الله تعم عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها
من المصالح والمفاسد والعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل بالدعا
الى الايجاد والترك بدليل انا متى علمنا فى الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك
العلم الى الفعل بل اسناد الترجيح الى هذا العلم اولى من اسناده الى الارادة فان الله تعم
وقف على صغير جهنم وخلق فيه علما بما فى دخول النار من المضار وخلق فيه ارادة

دخول النار فانه لا يدخل النار ولاجل ذلك قد يزيد للشيء ارادة قوية ويتركه لعلمنا
بما فيه من المفسدة الثاني وهو ان الله تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم ان انها يقع وان
انها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم يوجد ما علم وجوده وكان
ذلك كافيا في التخصيص سلمنا ان ما ذكره يدل على قولك لكن معنا ما يبطله وهو ان المريد
اما ان يريد لغرض او لا لعرض فان كان لعرض مستكملا بذلك العرض والمستكمل بالغير
ناقص بالذات وهو على الله محال وان كان لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى
تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال والجواب ان
الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن ان يصير موصوفا بها قبل ذلك والمحكوم عليه بهذا
الامكان ليس هو المعدوم بل هو الجسم الموجود قوله يجوز ان يكون ممكنا في وقت
وممتنعا في وقت اخر قلنا الوقت ان لم يكن موجودا استحال ان يكون له اثر وان
كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول قوله هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات
الفلكية قلنا سنقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى اما المعارضة
بنفي الارادة فنقول وجوابها ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم كونه مؤثرا وذلك
يوجب الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بهذا السواد
غير المفهوم كونه عالما بذلك فيلزم ان يكون له بحسب كل معلوم علم وقد التزمه
الاستاذ ابو سهل الصعلوك منا وهو الوجه ليس الا قوله لم لا يكفي علمه تعالى بما في
الافعال من المصالح والمفاسد قلنا سنقيم الدلالة على ان افعال الله تعالى لا يجوز تعلقها
بالمصالح قوله انما وجد ما علم الله تعالى انه يوجد قلنا العلم بان الشيء سيوجد تابع
لكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة اخرى قوله
المريد اما يرجح لغرض او لا لعرض قلنا ارادة الله تعالى منزهة عن الاعراض بل من
التعلق بالحادث لذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها   الحجة الثالث ورد ما علم

اثبات الارادة خاصة بافعال تقع في ازمنة اما التي لا يكون في ازمنة مثل
خلق الزمان والجسم وساير على الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات
الارادة هناك الى حجة اخرى الا ان يقال تخصيص بالتخصيص بالايجاد من جميع
المقدورات يحتاج مخصص وهو الارادة الا ان المصنف لما جوز ان يخصص
القادر احد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا
وكان يقابل ان يقول ان قدرته تعالى تعلق بوقت للايجاد دون وقت
من غير مخصص وقوله المخصص ليس هو القدرة مناقض لما ذهب اليه فيما مر هو
ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله ولا العلم لانه تابع للمعلوم يناقض قوله
ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحال كون المرجب تابعا للموجبة والاعتراض
تجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا يقع
في الزمان والجواب بان الموصوف بالامكان الحركة هو الجسم يقتضي ان يكون
الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس يصحح لامكان الحركة المشروطة
بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان
فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية لا ينتقض بما ذكره لان
الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد لشيء وغير لازم لا يكون من
لوازم فلا يتناقضان باختلاف الدوام واللادوام اختلاف موضوعهما وقوله
في الجواب عن تجويز كون الامكان مقيد الوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا
استحال ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول مبطل
للاصل دليل على اثبات الارادة بان يقال الوقت ان لم يكن موجودا استحال
تخصص بالارادة وان كان موجودا احتاج الى وقت اخر وارادة اخرى
تخصصه به ويتسلسل قوله كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على ان الماهية

متقرره قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه ان يكون تقررها
حال عدمها الا اذا كانت القبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستنده
الى الاتصالات الفلكية ان اريد بالاستناد كون الاتصال شرطا لوجودها
لا ينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانها لا يجب
ان يكون نسبتها الى الكل على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى الكل على السوا
وارده عجز عن الجواب عن ذلك التزام كون العلوم القديمة غير متناهية بحسب
المعلومات والمرادات خروج عن المذهب فان الاصحاب يفتقرون
على القدماء التسعة ذات وثمانية اوصاف وهو التزام كونها غير متناهية الا ان
يقول الارادة القديمة يقتضي اضافات غير متناهية بحسب المرادات ووجود
تلك الاضافات لا يكون الا في المعقول والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها
الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من مرجح يرجح البعض ليتعلق به الايجاد والحق
ان القايل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير تخصيص لا يمكنه
اثبات الارادة الا بالسمع اما القايل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل
وبالسمع وقوله بان كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون لاجل العلم بانه سيوجد
بل يكون لصفة اخرى يقتضي كون الشيء قبل ايجاده موصوفا بكونه بحيث سيوجد
وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصص مع انهما مناقضان
لما ذهب اليه وقوله يبقى الغرض عنه تعالى فسيجي بيانه والكلام فيه والقول
بان الارادة واجبة التعلق بايجاد الشيء في وقت دون وقت يقتضي
ثبوت الشيء والوقت قبل وجودها تخصيص الوقت بالشيء من جهة الارادة
الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الاخر من غير مخصص كما ذهب
اليه في القدرة   اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه

وقال

وقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات
والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان
على العلم لنا انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه
بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله سميعا بصيرا لكان موصوفا
بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال فان قيل حيوة الله مخالفة
لحيوتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة
للسمع والبصر كون حيوته تعالى كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حيوته تعالى
وان صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كان الحيوة وان صححت الشهوة والنفرة
ولكن ماهيته غير قابلة لهما فلذلك بهما سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لا يجوز
ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى وهذا هو قول
الفلاسفة فان عندهم ابصار الشيء مشروطة بانطباع صورة صغيرة مشابهة
لتلك المرئيات في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك في حق الله تعالى ممتنعا لا جرم
لم تثبت الصحة سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت ان القابل للصحة يستحيل خلوه عنهما
وعن ضدهما وقد تقدم تقريره سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ثم لم قلت
ان النقص محال فان رجعوا فيه الى الاجماع صارت الدلالة سمعية واذا كان الدليل
على حقيقة الاجماع هو الاية والخبر والايات الدالة على السمعية والبصرية اظهر
الايات الدالة على صحة الاجماع كان الرجوع في هذه المسئلة الى التمسك بالاية
اولى فالمعتمد التمسك بالايات ولا شك ان لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم
بل مجاز فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وح
يصير الخصم محتاجا الى اقامة الدلالة على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر
ومن الاصحاب من قال السميع البصير الكامل من ليس بسميع ولا بصير والواحد منا سميع بصير

ضعيف

فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا اكمل من الله تعالى وهو محال وهذا
لان القائل ان يقول الماشي اكمل ممن لا يمشي والحسن الوجه اكمل من قبيح الوجه
والواحد منا موصوف به فلو لم يكن الله تع موصوفا به لزم ان يكون الواحد
منا اكمل من الله تعالى فان قلت هذا صفة كمال في الاجسام والله تعالى ليس
بجسم فلا تصور ثبوته في حقه قلت فلم قلت ان السمع والبصر ليسا من صفات
الاجسام وح يعود البحث المذكور   يجب ان نعني بالفلاسفة في قوله هنا
فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل
وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لان النقل غير وارد بها واذا نظر في ذلك
من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكعبي وابو الحسين
اما اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوان وبصرها بالعقل فغير ممكن والا ان تعالى
لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان له تعالى
بالآلتين كما للحيوانات واعترفنا بانا لسنا واقفين على حقيقتهما وذلك لان
ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل اما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر
فليس بمطرد لان اكثر الهوام والسمك لا سمع لها واليرب والخلد لا بصر لها
والديدان وكثير من الهوام لا سمع لها ولا بصر ولو لم يمتنع اتصاف ذلك
الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها منهما واذا جاز ان يكون بعض
فصول الانواع مزيلا لتلك الصحة لم يبق لثبوتها في نوع اخر وجه من جهة
الصحة وايضا لا يجب ان يكون كل ما يتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة
فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا لغيره مما هو ضده مع انه يصح
الاتصاف بها لكونه جسما على ان كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس
ضد الصفة هو عدمها وان كان الاتصاف بعدمها حاصلا عند الاتصاف

بضدها

بضدها من غير انعكاس وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم
الشم والذوق واللمس ايضا نقصا وقوله الابصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع
ليس كما ينبغي والواجب ان نقول او بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقي
كلامه ظاهر   اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تع لكنهم
اختلفوا في معناه فزعمت المعتزلة ان معناه كونه تعالى موجدا الاصوات الدالة على
معان مخصوصة واعلم انا لا ننازعهم في المعنى لانا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة
بقدرة الله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية
جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدناهم على المعنى بقي بيننا النزاع في ان اسم
المتكلم هل وضع في اللغة لهذا بحث لغوي لا حظ للعقل فيه البتة والمتكلمون من
الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه اما اصحابنا فقد اتفقوا على ان الله
ليس متكلما بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام
النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية وبتقدير الاتصاف ذات الله تع
بها وبتقدير ذلك ينكرون كونها قديمة وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة
فالحاصل ان الذي ذهبوا اليه فنحن من القائلين به الا انا انما [illegible]
ينازعونا في الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لا بد من معرفتها
للخائض في هذه المسئلة احتج الاصحاب على كونه تعم متكلما بامور احدها
انه تعا حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلو لم يكن الله تعا موصوفا بالكلام
لكان موصوفا بضده وهو نقص وهو على الله تعا محال قالت المعتزلة التصديق
مسبوق بالتصور فما ماهية هذا الكلام فان الذي نجده من انفسنا اما هذه
الحروف والاصوات او تخيل هذه الحروف والاصوات وانتم لا تثبتونهما
الله تعالى فان قلت اعني بالامر طلب الفعل قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك الطلب

هو ارادة وانتم حاولتم الفرق بينه وبين ارادة فلم الله تعالى قد يامر بما لا يريد
لكن هذا الفرق انما ثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك يتوقف
على تصور ماهية الكلام فلو توقف تصور ماهية الكلام عليه لزم الدور
وان نزلنا عن هذا المقام لكن لم قلت انه يصح اتصافه به لكن لم قلت
ان ضده نقص لانه بل الذي بعده نقصان وانه في العرف هو العجز عن التلفظ
بالحروف واما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قيل ان ذلك
المعنى هو النقص لكان اقرب فان ثبوت الامر والنهي عند غير حضور المخاطب
سفه وهو نقص ولنقيد الاسولة ما تقدمت اقول كلامه ظاهر والوجوه الثلثة
المذكورة هي الاختلاف في معنى الحيوة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام
وكون قبول اتصاف به موقوفا على شرط ممتنع الحصول وثانيها قالوا لما علمنا
ان افعال الله تعالى يجوز عليه التقديم والتاخير لا جرم اسندناها الى مرجح وهو الارادة
فكذلك لما رأينا افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب
فاختصاصها بهذه الاحكام لا بد عن مخصص وليس ذلك هو الارادة لان الله تعالى
قد يامر بما لا يريد وبالعكس فلا بد من صفة اخرى هي الكلام وهذا القدر ايضا
ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى
عرف المكلف انه يريد عقابه من ترك الفعل في الاخرة او يريد ايصال الثواب
اليه في الاخرة وهذا القدر مما لا حاجة فيه الى اثبات الكلام فان اعتبرت
امرا وراء ذلك فهو ممنوع تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل
التخصيص باحدهما يدل على صحة اتصاف العقل باحدهما لا بعينه قبل ورود
السمع المخصص وذلك مناقض للقول بان ماهيتهما مستفادة من السمع والوجوب
والحظر بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف

العبد

العبد بتعريفه للوعيد والوعد وذلك لان كثيرا ممن يرتكب الحظر ولا يعاقب
عليه ولو اراد الله عقابه لما فاته العقاب لا يقال تعريف العبد يكون بالالهام
او بالاخبار وليس الالهام عاما ولا اخبار بكلام فيلزم الدور لما سيجي جوابه
وثالثها ان الله تعالى ملك ومطاع والمطلوع هو الذي له الامر والنهي
وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيته في المخلوقات
فهو مسلم وان عنوا به ان له امرا ونهيا فهو اول المسئلة ورابعها اجماع
المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما بينا ان الاجماع ليس الا على
اللفظ اما في المعنى الذي يقول به اصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به
احد الا اصحابنا والمعتمد قوله تعالى وكلم موسى تكليما فان قيل اسم الكلام
موضوع في اللغة لهذه الالفاظ وانتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام
بهذا المعنى فقد صرفتم اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى
المعنى الذي ذكرتموه اولى من صرفنا الى معنى اخر وهو الامر الذي عرف الله تعالى
ما يفعل بالمكلفين في الاخرة من الثواب والعقاب ثم ان نزلنا عنه
لكنه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشي بنفسه باطل والجواب ان صرفه
الى هذا المعنى اولى لقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول
عليه السلام والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما لانا
مهما علمنا انه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا
كتاب الله تعالى او لم نعلمه فهذا منتهى القول في هذه المسئلة الاستدلال
بهذا البيت ركيك وهو يقتضي ان يقال للاخرس متكلم لكونه بهذه الصفة
والباقي ظاهر مسئلة ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه ان الله تعالى باقي

بقا يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا المعقول
ان البقا صفة يقتضي ترجيح الوجود على عدم وهذا انما يعقل في حق ممكن الوجود
فواجب الوجود لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى
وايضا فذلك البقا لاشك انه باق فان كان باقيا ببقا اخر لزم التسلسل واما
الدور ان كان باقيا ببقا الذات الذي فرضناها باقية بذلك البقا
وان كان باقيا بنفسه ويكون الذات باقية به مفتقرة اليه انقلب الذات
صفة والصفة ذاتا وهو مح وللقايل ان يقول البقا نفس حصول الجوهر
في الزمان الثاني لا انه موقوف عليه وجوابه ان نفس الحصول في الزمان
ليس صفة ثبوتية والا لزم التسلسل الى واما في الشاهد فليس بمعنى ايضا
لان شرط حصول في الجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان
الثاني اليه لزم الدور واحتجوا بان الذات لم يكن باقية حال الحدوث ثم صارت
باقية فوجب ان يكون البقا زايدا والجواب انه معارض بان الذات
كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقا ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون
الحدوث صفة زايدة وهو مح على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس
حصوله في الزمان الاول قلت البقا نفس حصوله في الزمان الثاني
وههنا مذهب اخر وهو القول بثبوت البقا في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه
قال الكعبي واتباعه قوله البقا صفة يقتضي ترجيح الوجود على العدم يقال له الوجود
الذي لا يتغير لا بد له ايضا مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فان هذا الحكم ليس
مما يختص بالبقا الا ان يكون الترجيح في الزمان الثاني والتحقيق فيه ان البقا مقارنة
الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا
واعتبر الحكم بكون الكل اعظم من جزوه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان

او في جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا كان الحكم
كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك وعلى ان الزمان
لا يكون زمانيا فكيف مبدا الكل فاذن اتصافه بالبقا نوع من التشبيه بالزمانيات
واما كون البقا باقيا او غير باق وان كان باقيا فبقاؤه اما بذاته او لغيره فانه
كحكم الامور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وينقطع عند عدم الاعتبار
وقوله واما في الشاهد فليس بمعنى ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله
بل الحدوث ليس صفة زايدة فجوابه ما مر ثم ان كان الحدوث نفس الحصول
في الزمان الاول فالبقا حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله ولولا
لم يكن زمانه ثانيا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان
اخر فالاختلاف بينهما لوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار
يتحقق ما قلنا وهو ان البقا مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان
الاول   مسئلة مذهب اكثر المسلمين انه عالم بكل المعلومات خلافا للفلاسفة
ولقوم من اهل المسئلة لنا انه تعالى لكونه حيا يصح ان يكون عالما بكل المعلومات
فلو اختص عالميته بالبعض دون البعض لافتقر الى المخصص وهو مح اقول
للقايل ان يقول انت بالبديهة عرفت ان المختص ههنا مح ام بالدليل فان
قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية
ما في الباب ان يقول لكن ما نعرف جواز ثبوت المختص او امتناعه
ومن الدهرية من زعم انه لا يعلم ذاته لان العلم امر اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته
مضافة الى نفسه واضافة الشي الى نفسه مح فان قلت ذاته تعلم من حيث
انه عالم مغاير له من حيث انه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الاضافة
قلت صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم وهو موقوف

على المغايرة والمغايرة موقوفة على صورة الذات عالمة او معلومة فيلزم الدور
وجوابه منقوض تعلمنا بالفنا لو قال من الفلاسفة بدل قوله ومن الدهرية
لكان اصوب لان الدهرية لا يثبتون الها غير الدهر فضلا عن ان يكون عالما
وغير عالم ثم الصحيح ان المقتضي للمغايرة هو العلم وليست المغايرة مقتضية للعلم
بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ولا يلزم الدور
وانما يقول من نفى عنه تعالى هذا العلم لاستحالة الكثرة هناك اما فيما فيجوزه لجواز
الكثرة فيها ومنهم من سلم كون الباري تعالى عالما بنفسه ومع ذلك لا نسلم
كونه عالما بغيره لان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم او اضافة مخصوصة بين
العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لحصل تلك الصور او تلك الاضافات
في ذاته تعالى فحصل الكثرة في ذاته والجواب ان الكثرة في الصور او الاضافات
وهي من لوازم الذات لا نفسها حصول الصور في الذات لا يجوز ان
يكون تلك الصور من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا او يكون من
غيره وذلك يقتضي تاثر الذات من غيره فان المحل يتاثر من الحال فيه واما كثرة
الاضافات فلا يوجب كثرة الذات ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات
لانه لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول كان جاهلا
وان لم يبق كان لتغير والجواب انك ان عنيت بالتغير وقوع التغير
في الاحوال الاضافات فلم قلت انه محال ولذلك فان الله تعالى كان
قبل الكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب
التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك
المعلوم فعند تغير المعلوم تغيرت تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول انك
تقول بان العلم صفة قديمة لا يجوز عليه التغير وههنا جعلته اضافة متغيرة

لوكان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات
وايضا قد قلت الاضافات لا وجود لها في الاعيان فاذن لا يكون للعلم الله تعالى
وجود في الاعيان ذلك ان تقول العلم صفة بالاشتراك على تلك الصفة وعلى
هذه الاضافات وح لا يكون تلك الصفة علما بالمعلومات ولا يكون هذه موجودة
زعمك وقد قال بعض المتكلمين هربا من بعض هذه النقوض ان العلم بان
الشيء سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد بلا تغيره وهذا لا يخلو عن مكابرة لان
الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقا بعد قولهم انه عالم
بكل المعلومات بل يقولون انه تعالى يعلم جميع الجهات من جهة من حيث
هي متغيرة يجب ان يكون زمانيا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبيه بالاحساس
وما يجري مجراه وهو تعالى منزه عن هذا النوع الادراك كما انه منزه عن الاحساس
والذوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذهبهم ومنهم من زعموا
انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية واحتج
لوجهين الاول ان المعلوم متميز والشيء قبل وجوده نفي محض فلا يكون في نفسه
متميزا فلا يصح ان يكون معلوما والثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها وكل
ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا
وهو مح والمؤدي الى المحال مح فعدم وقوعه مح فوقوعه غير واجب وح يلزم
الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل اصلا بل يكون كالجماد لان ما علم وقوعه
فهو واجب وما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع والجواب
عن الاول انه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا
بطلوع الشمس غدا وعن الثاني بالتزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب
كما نقل عنهم ههنا من المخالفين والكلام في صحة كون المعدوم معلوما قد مر

واما الثالث اما ان ما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع فيه نظر لانه ان اراد
بقوله فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علم بان يكون علمه موجبا له
كان منقوضا بعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات وان اراد انه واجب المطابقة
لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيوجد وليس مجبورا وذلك لان
هذا الوجوب وجوب لاحق سابق والمعدومات مطابقة لعلمه بها
لانه تعالى يعلمها معدومة وهي كذلك مع ان المتصور منها ليس بموجود
في الخارج ومنهم من انكر كونه تعالى عالما بما لا نهاية له واحتج بثلثة اوجه
الاول ان المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها
اقل من الكل وما كان كذلك فهو متناه الثاني ان المعلوم متميز عن غيره
والمتميز عن غيره متناه فالمعلوم متناه الثالث ان العلم بكل معلوم مغاير
العلم بغيره بدليل انه يصح ان يعلم كون الشيء عالما بشيء اخر والمعلوم غير
المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية
فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول ما تقدم ان
تطرق الزيادة والنقصان الى الشيء لا يدل على التناهي وعن الثاني ان المتميز
كل واحد منها وهو متناه وعن الثالث ان العلم واحد لكن نسبته وتعلقاته
غير متناهية لان الشعور بالشيء اذا كانت لا يتحقق الا مع هذه النسبة
فهذه النسبة ان لم يكن موجودة لم يكن العلم موجودا وان كانت موجودات
عاد الالزام وقد ذكرنا ان الاستاذ ابا سهل الصعلوكي التزمه حجة الاول
يدل على امتناع ما لا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي
لا نهاية من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز
متناه بان المتميز كل واحد منها وهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله

عالم بغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز ونسلم ان كل متميز متناه يلزم ان
غير المتناهي فغير المتناهي متناه والصواب ان تمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي
معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما اجاب به عن الثالث يدل على
ضربه وانه ذكر فيما مر ان الحق ان العلم امر اضافي وههنا جعله امرا واحدا منكرا
النسب وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لا يخبر فيه صوب قول ابن سهل
تعريضا ومنهم من انكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بانه لو علم جميع المعلومات
لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما بكونه عالما به ويترتب هناك مراتب غير متناهية
فان قلت العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشيء اضافة
الى الشيء والعلم بالعلم بالشيء اضافة بين العلم وبين العلم بالشيء والاضافة
الى الشيء غير الاضافة الى غيره والجواب ان اللانهاية في النسبة والتعلقات وهي
امور غير ثبوتية انما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال
الذي قد بيناه الشارح ههنا جوز كون النسب مع كونها غيره ثبوتية
غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النقص عليه فانظر في
تحيره وخبطه في هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا يصل الى اكتناه الذات
ولا الى تحقيق حقايقه لكان اولى فان العجز عن درك الادراك ادراك وتحقيق
هذا البحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع مسئلة مذهب اصحابه
ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق لم يذكر من
المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوما معدودين من المعتزلة وليس جميع
الفرق محصورين في هؤلاء ههنا ان ما لاجله صح في البعض ان يكون مقدورا لله
تعالى هو الامكان لان ما عداه اما الوجوب واما الامتناع وهما يحيلان
المقدورية لكن الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل

مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض
افتقر الى المخصص فاذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد
شيء من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكان اذا اجتمعا على
ذلك الممكن فاما ان يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع بهما معا فيجتمع
على اثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال او لا يقع بواحد منهما وهو محال
لان المانع من وقوعه بهذا او ذلك لزم وقوعه بهذا او وقوعه بذلك فما لم
يوجد وقوعه بهذا لا يمنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه بهذا او ذلك
لزم وقوعه بهذا او ذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه
بالآخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو محال لان كل واحد
لما كان مستقلا بالتاثير كان وقوعه باحدهما دون الآخر ترجيحا لاحد طرفي
الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال ثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرة
الله تعالى قد مر الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا حاجة
لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب ان لا يوجد
شيء من الممكنات الا بقدرته ففيه نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات
كونه مؤثرا في جميعها والا لزم منه وجود جميع الممكنات وذلك لان القدرة وحدها
لا تكفي في وجود التاثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل
على امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع
مؤثرين على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور
واحد بل الصحيح عند اهل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات
والعبد غير مؤثر في شيء فيما اذن قادران على شيء واحد مع ان المؤثر فيه احدهما
دون الآخر وانما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجا جامع القدرة

الى الارادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا
التقدير لا يمنع ان يكون في ممكن مؤثر غير الله تعالى الا ان بين ذلك بغير
ما ذكره في عبارته عند قوله او لا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع
من وقوعه بهذا او وقوعه بذلك مما لم يوجد وقوعه بهذا لا يمنع وقوعه
بذلك موضع نظر اذ كان من الواجب ان يقول فما لم يوجد وقوعه بهذا
وجب وقوعه بذلك اذ ذلك مؤثر خال عن المانع وباقي الكلام
هكذا او ذلك وقع بذلك وبهذا وهو محال   اما الفلاسفة فقد منعوا ان
يصدر عن الواحد اكثر من الواحد وقد تقدم الجواب عن حجتهم واما الثنوية والمجوس
فقد زعموا انه غيره قادر على الشر لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور
شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا الجواب ان عنيتم بالخير
والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا
لهما وان عنيتم غيره فبينوه المجوس من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان
وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل
الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والظلمة والديصانية
يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون بان الخير هو الذي يكون جميع افعاله
خيرا والشرير هو الذي يكون افعاله شرا ومحال ان يكون فاعل وافعاله
كلها خير وشر معا وصاحب الكتاب لم يتعرض لابطال ذلك بل يجوز
ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان كذلك انهما خير او شر
بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد
خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء
واحدا   واما النظام فانه زعم انه لا يقدر على خلق الجهل وساير القبائح

احتج بان الفعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما انه محال فلانه يدل على الجهل
والحاجة وهما محالان والمودي الى المحال محال واما ان المحال غير المقدور
فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع
ليس له صحة الوجود والجواب لانم ان فعل الشر يدل على الجهل والحاجة بل هو
مالك فله ان يفعل ما يشاء سلمناه لكن هذا الامتناع انما جاء من جهة الداعي
فلم قلت انه ممتنع من جهة القدرة فان القادر حال الجزم ارادته بالترك
يمتنع عليه الفعل نظرا الى هذا الداعي ولكنه يكون قادرا على الفعل نظرا الى انه
لو لم يحصل له الداعي الى الترك لكان قادرا عليه اصل الجواب ان المحال لذاته
غير مقدور اما المحال لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا
لغيره واما عباد فانه زعم ان ما علم الله تعالى انه يكون فهو واجب وما علم
انه لا يكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور والجواب ان هذه يقتضي
ان لا يكون لله تعالى مقدور اصلا وراسا لان كل شيء فاما معلوم الوجود
او معلوم العدم ثم نقول انه وان كان واجبا نظرا الى العلم لكنه ممكن في
نفسه فكان مقدورا ولان العلم بالوقوع يتبع الوقوع الذي هو يتبع القدرة
والمتاخر لا يبطل المتقدم المتاخر كما لا يبطل المتاخر لا يوجبه ايضا بل
المتقدم هو الذي يوجب المتاخر اذا كان التقدم بالعلية واصل هذا
الجواب ما مر في المذهب المتقدم اما البلخي فقد زعم ان الله تعالى
لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث
وذلك على الله محال والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون مثلا
وكونه طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد
والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل اما ابو علي وابو هاشم واتباعهما فقد زعموا

ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لان
المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند
توفر صوارفه فلو كان مقدور العبد مقدور الله تعالى لكان اذا اراد الله
وقوعه لزم ان يوجد لتحقق الداعي وان لا يوجد لتحقق الصارف وهو محال
والجواب ان البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك
انما يجب اذا لم يقم مقامه سبب اخر مستقل وهذا اول المسئلة انما يكون
كون المقدور مشتركا اذا كان غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى
احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف
يمكن اضافته الى كل واحد على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور واحد
بينهما مقدور الاخر اتفق اصحابنا على انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة
حي بالحيوة خلافا للفلاسفة والمعتزلة واسم المهمات في هذه المسئلة الكشف
عن محل النزاع فنقول اما نفاة الاحوال منا زعموا ان العلم نفس العالمية
والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات واعترف ابو علي
الجبائي وابو هاشم بهذا الزائد الا انهم قالوا لا نسمي هذه الامور علما وقدرة
بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظا وزعم ابو هاشم انها
احوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور
معلومة في نفسها وقول ابي هاشم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه
استحال التصديق بثبوته لغيره واما ابو علي الجبائي فانه يسلم انها معلومة
فعلى هذا لا يبقى منه وبين نفاة الاحوال منا خلاف معنوي البتة اما
مثبتو الحال منا فقد زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم
به وهؤلاء يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى واما نحن فلا نقول

بذلک ان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور زايده على الذات فاما
على الامر الثالث فلا دليل عليه البته لا في الشاهد ولا في الغايب اقول اكثر
هذا الكلام نقل المذاهب وقوله في ابطال قول ابي هاشم ان ما لا يتصور في
نفسه استحال التصديق بثبوته في غيره فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور
بانفراده استحال التصديق بثبوته فذلک غير مسلم لان النسب لا يتصور بانفرادها
وما التصديق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق وقوله
الخلاف بين ابي علي وابي هاشم وبين اصحابنا لفظي فيه نظر لان الزايد عندهم
ليس بموجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس بزايد على الذات وعند
اصحابنا ان العلم زايد وهو موجود والباقي ظاهر   اما الفلاسفه فمذهبهم
ان العلم عبارت عن حصول صورة مساويه للمعلوم في العالم فاذا كانت
المعلومات مختلفه في الماهيات كانت الصور المساويه لها مختلفه في الذوات
فيكون علم الله تعالى بالمعلومات امورا زايدة على ذاته وهي من اللوازم
ذاته وقد صرح ابن سينا بذلک في النمط السابع من کتاب الاشارات وعلى
هذا فقد سلموا ان علم الله تعالى معنى قايم بذاته الا انهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة
اخرى فيقولون علم الله تع صفه خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلک الذات
وکانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم فظهر انهم
يساعدون في هذه المسئلة على المعنى بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتي الحال فانهم
لا يقولون الا بالذات وتلک الصورة اللازمة للذات ومثبتوا الحال منا
قالوا بامور ثلثة الذات والعالمية والعلم فظهر ان الذي يقوله نفاة الحال منا
متفق عليه بين الکل حجة في کون الله تعالى قادرا عالما   ذکر ان ابن سينا
صرح بکون العالم صورة زايدة على الذات ولم يذکر قوله في القدرة کما ذکر اخر

ان قولنا

ان قولنا لو افق قول حز او يکون تعالى عالما قادرا والفلاسفه يقولون ان علم الله تع
فعلي لو حده بما هو صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة
مختلف بالاعتبار ونحن لا نقول بذلک وهم يقولون العالمية المحمول على
الذات انما هو مبدا والعالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفه وهم ايضا
يقولون بها   لنا ان نعيد العلم بکونه تعالى موجودا يفتقر الى دليل اخر
يدل على کونه عالما قادرا والمعلوم ثانيا غير المعلوم اولا فعلم الله تعالى
زايد على ذاته اقول افتقار العلم بالوجود الى دليل اخر يدل على العلم لا يدل
على تغاير الوجود والعلم فان الدليل الدال على وجود الصانع الموجود غير ذلک
الواحد وايضا اذا دل الدليل على وجوده واخر على کون وجوده عين ذاته لم يدل
ذلک على ان وجوده غير کون وجوده عين ذاته بل يدل ذلک على تغاير الاعتبارين
لا على تغاير الحقيقي قال احتج الخصم بامور احدها ان علمه تعالى لو کان زايدا
على ذاته لکان مفتقرا الى ذاته فيکون ممکنا لذاته واجبا لعلة وتلک العلة ليست
الا تلک الذات والموصوف به ليس الا الذات فيکون الذات فاعله
قابله معا وهو محال وثانيها ان عالميه الله تعالى واجب يستغني بوجوبه عن
العلة وثالثها لو کان له علم على قديم لکان مشارکا للذات في القدم وذلک
يقتضي المماثلة وان لا يکون احدهما بکونه ذاتا والاخر بکون صفة اولى من العکس
ورابعها لانها يکون مغايرة للذات فيلزم القول بقدماء متغايرة
وهو محال وخامسها ان علم الله تع المتعلق بمعلومنا يجب ان يکون
مثلا لعلمنا ويلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وسادسها ان العلم
لکل معلوم غير العلم لغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية
فيلزم ان يکون له علوم غير متناهيه والجواب عن الاول قد تقدم وعن الثاني

انه انما موجه على من اثبت عالمية ثم يعللها بمعنى ونحن لا نقول به وايضا فبتقدير القول
بقول الواجب متى لا يعلل اذا كان واجبا لذاته لغيره والاول مسلم لكن
لم قلت ان عالمية واجبة لذاته بل هو اول المسئلة والثاني باطل لان وجوب
العالمية بالعلم لا يوجب استغناه عنه كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك
في القدم اشتراك في وصف سلبي او ثبوتي وذلك لا يوجب التماثل اصلا
كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما وعن الرابع ان عنيتم بالتغاير
كون كل واحد مخالفا للاخر وهو كذلك الا انا لا نطلق هذه اللفظ لعدم الاذن
وان عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم به
وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه وعن الخامس ان علمه المتعلق بمعلوم مانع علمنا
لتشركا في التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض اللوازم
تماثلهما ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوثه وجود وعن السادس
ان ما الزمتم علينا في العلم يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة واردة على جميع
الشبه   قوله الجواب عن الاول قد تقدم مدمنه تجويز كون الشيء فاعلا
وقابلا وفي تفسير التغاير بجواز المغايرة مع وجوب في احد الامور الاربعة
موضوع نظر وذلك لان كثيرا من العلل والمعلولات ممتنع المفارقة مع وجوب   صح
تغايرها والاولى ان يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها
لان يكون متغايرة بالذات لها اذ لا ذات لها وبمثل ذلك لا يتغاير
الصفات وما قال في الجواب عن الخامس فيه نظر لان العلم على تقدير كونه
نسبة وتعلقا الى معلوم فالنسبتان الى معلوم واحد يكونان متماثلة
ولا يندفع تماثلهما على الوجود لان الوجود على وجوده وعلى وجود ما يقع بالتشكيك
والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة في اللوازم اما الامور اما تماثله

لحب اشتراكهما في اللوازم والجواب عن السادس الزامي وهو ان الدليل الذي
اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفان اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعددة
وهذا الجواب يكون على ابي هاشم والى على القائلين بان العالمية زائدة على الذات
والعلم ليس بزائد على الذات فاما ان اوردوا الزام بتكثر العلوم على القائلين
بكون العلم زائدا عارضوهم بوجوب تكثر العالمية يعني هذا الدليل قوله وهذه المعارضة
واردة على جميع الشبه يعني ان المعارضة بالعالمية واردة على الشبه السبع
لورودها من الرد على القول بكون العلم زائدا على الذات   مسئلة الباري
تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول ابي علي وابي هاشم والخلاف فيه مع النجار
لنا ما تقدم في مسئلة العلم واحتج ابو علي وابو هاشم على انه ليس مريدا لذاته بانه
لو كان كذلك لكان مريدا لجميع المرادات كما انه لما كان عالما لذاته كان عالما
بكل المعلومات لكن ذلك محال لان زيدا اذا اراد موت رجل وعمرو اراد
حيوته فلو كان الله مريدا لكل المرادات يلزم ان يكون مريدا لموته وحيوته وهو محال
وللقايل ان يقول لم قلت انه لو كان مريدا لذاته لكان مريدا للكل والمرادات
والقياس على العلم لا يسمع لا بغير جامع وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية
لم يكن تعلقها ببعض المرادات اولى من تعلقها بالباقي فقد عرفت ضعفه
ما تقدم   في مسئلة العلم وهو ان كون العلم بذاته مغاير للعلم بارادته بمعنى
تغايرهما وقياس الارادة على العلم لا يفيد اليقين لكونه تمثيلا ولا الزام لان المقيس
عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته وقوله قد عرفت ضعفه اشارة الى ان
الارادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز ان تتعلق ببعض المرادات
دون البعض   مسئلة لا يجوز ان يكون مريدا بارادة حادثة خلافا
للمعتزلة والكرامية اما عند المعتزلة فهو تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل واما عند

الكرامية فهو مريد بارادة يخلقها في ذاته لنا ان احداث الشي لا يصح
الا بارادة على ما تقدم فلو كانت الارادة حادثة لافتقرت الى
ارادة اخرى ولزم التسلسل اقول لهم ان يقولوا عليه انكم سلمتم الارادة
لترجح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان ترجح احد
مقدوري على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح
ثم تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل مسئلة كلام الله
تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية واعلم ان الجمهور منا يعتقدون ان
المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلما ويخالفوننا في قدم الكلام اما نحن فقد
بينا ان الذي نقول به فهم لا يقولون به البتة فاذا حاولنا مكالمة المعتزلة
وجب علينا ان نحقق ماهية هذا الكلام ثم نقيم الدلالة على ان الله تعالى موصوف
بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فانهم يخالفون في المواضع الثلثة اما المقامات
والاولان وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما واما
الثالث فالدليل عليه من وجهين الاول ان القائل قائلان قائل اعترف
بكونه تعالى موصوفا بهذا الكلام وقائل انكر ذلك وكل من اعترف
به قال انه قديم لان المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفا
بهذا الكلام وانما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حروفا واصواتا واذا ثبت
ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع
وهو باطل الثاني وهو ان هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما ان يحدث
في ذات الله تعالى فيكون الله تعالى محلا للحوادث وهو محال او لا يحدث
وهو محال لان كون الله تعالى متكلما قد دللنا على انه من صفاته وصفة الشي
يستحيل ان لا يكون حاصلة فيه والا لجاز ان يكون الجسم متحركا بحركة قائمة في الغير

وذلك

وذلك قبيح واحتجوا بامور احدها ان الامر بلا مامور عبث وهو غير جائز
على الله تعالى وثانيها انه تعالى في الازل لو كان متكلما بقوله انا ارسلنا نوحا
وهو اخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثها ان الامة مجمعة على ان كلام الله
ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات والجواب
عن الاول ان عبد الله بن سعيد ذهب الى ان الكلام الله تعالى وان كان
قديما لكنه ما كان في الازل امرا ونهيا والا حرام صار فيما لا يزال كذلك
وهذا في غاية البعد لانا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضاء وبينا الفرق بينه
وبين الارادة امكننا بعد ذلك ان نشير الى ماهية معقولة وندعي ثبوتها
لله تعالى فاما الكلام الذي يغاير هذه الحروف والاصوات ويغاير
ماهية الامر والنهي والخبر فغير معلوم التصور وكان القول بثبوته لله تعالى
في الازل محض الجهالة اما جمهور الاصحاب فقد زعموا ان كلام الله
كان امرا ونهيا في الازل ثم منهم من يقول المعدوم مامور على تقدير الوجود
وهذا في غاية البعد لان الجماد اذا لم يجز ان يكون مامورا فالمعدوم الذي
هو نفي محض كيف يعقل ان يكون مامورا ومنهم من قال انه في الازل
كان امرا من غير مامور ثم لما استمر ونقض صار المكلفون بعد دخولهم في
الوجود مامورين بذلك الامر وضربوا له مثلا وهو ان الانسان اذا اخبره
النبي الصادق بان الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته
فانه ربما قال لبعض الناس اذا ادركت ولدي بالغا فقل له ان
اباك كان يامرك بتحصيل العلم فههنا قد وجد الامر والمامور معدوم
حتى لو نقل ذلك الامر اليه وان بلغ الصبي لصار مامورا بذلك الامر وعن
الثاني ان الخبر في الازل واحد ولكنه يختلف اضافته بحسب اختلاف

الاوقات ويجب ذلك تختلف الالفاظ الدالة عليه كما في العلم وعن الثالث
ان تلك الصفات عايده الى هذه الحروف والاصوات فلا نزاع
وانما الكلام في الصفه القديمه التي دلت عليها هذه العبارات اقول
عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلي قد يعبر باطل لوجه اخر وهو ان
التعبر لا يمكن الا عند انتفاء سر او حدوث شرفا الازلي لا يمكن ان يعبر
والاولى ان يقال الكلام وان كانت صفه قديمه لكن الاصوات
والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما تركب على الاسماء وسمعوها وبلغوها
الى الفهم فهي الموصوفه بالتعبر والتكثر والمدلول لا يدل لو لا الترتيب تلك الصفه القديمه
وقوله هذا الكلام لو كانت محدثا لكان اما ان يحدث في ذات الله
وهو تيح اقول هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلا للحوادث
قوله او لا يحدث وهو محال لان كونه متكلما من صفاته وصف الشي
يستحيل ان لا يكون حاصلا فيه اقول المتكلم صفه والكلام يجوز ان يكون
في غيره كما ان الخالق والرازق صفه والخلق والرزق لا يجب ان يكون موجودا
فيه وباقي الكلام ظاهر   مسئله هذه الصفه القديمه المسمات بالكلام
عندنا واحدة خلافا لبعض الاصحاب فانهم اثبتوا الله خمس كلمات الامر
والنهي والخبر والاستخبار والنداء ان حقيقه الكلام هي بالخبر والامر والنهي
خبر لانه اخبار عن ترتب والعقاب على الفعل والترك   اساليب
الكلام ليست محصورة في هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة واكثر الخمسة يمكن ان
يكون واحدا هو القديم والدلايل كثيره ولا فايده في جعل الكلام خبرا وحده
فان الخبر ليس بحقيقه تلك الصفه لتركبه عن ذكر المخبر عنه وذكر الخبر وارتباط الخبر به لكنه
يجوز مع تركبه ان يكون دليلا على مبدا واحدا واذا كان كذلك فالقول

بان

بان الامر والنهي خبر لكونهما اخبارا عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل
والترك ليس بشي لان المدلول بالذات تغاير المدلول بالعرض ضرورة
مسئله خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص وهو على الله تعالى
محال ولانه لو كان كاذبا لكان الكذب قديم ولو كان كاذبا لاستحال
منه الصدق لكن اصالي محال فان كل من علم شيا صح منه ان يخبر عنه
خبرا صدقا وذلك معلوم بالضروره لا يقال مذهب ان ما ذكرته يدل على ان
ذلك القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الالفاظ صدقا لانا نقول للمعتزله
هذا ايضا لازم عليكم لانكم جوزتم الحذف والاضمار لحكمة لا نطلع عليها ويجوز
ذلك برفع الوثوق عن هذه الظواهر   الحكم بان الكذب نقص ان
كان عقليا كان قولا بالحسن والقبح عقلا وان كان سمعيا لزم الدور
وقوله لو كان كاذبا بكذب قديم لاستحال منه الصدق مبني على ان الكلام القديم
هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منهما وما قال
على المعتزله ليس بوارد عليهم لانهم يقولون هدايه المكلفين وازاحه عللهم واجبا
على الله تعالى وعلى تقدير تجويز ما يرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع منه الاخلاف
بالواجب او هو قبيح فهم لا يجوزون الحذف الاضمار المتقيض لحيره المكلفين
في تكاليفهم فهذا ما على كلامه والاولى ان نثبت ذلك باجماع جميع العقلاء
وان كان مختلفين في العلية قال مسئله نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام
القديم غير مسموع الان وهل يصح ان يكون مسموعا هذا مما لم يقم عندي عليه
دلالة لانا انما جوزنا رويه ما ليس بجسم ولا بعرض لانا لما رأينا الجسم والعرض
وثبت انه لا بد من عله مشترك وانه لا مشترك الا الوجود ولا جرم قلنا
تجوز رويه كل موجود اما في هذه المسئله فالسمع لم يتعلق بالاجسام والاصوات

الجزم

حتى تفتقر الى علة مشترك بل السمع لم يتعلق الا بالاصوات فجاز ان يكون
علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط وح لا يكون ذلك الكلام مسموعا
لقايل ان يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة وكيفيات بها
تقوم الحروف وتختلف باختلافها مغايرة للصوت المشترك المسموع
مع الجميع والعلة المشترك المقتضية لصحة كونها مسموعين اما الوجود واما العرضية
والا مفهوم للعرضية الا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذن لزم
من ذلك صحة كون الكلام الذي هو صفة مسموعا كما قيل في الرؤية وظاهر
ان هذه واشباهها المخلات بعيدة عن العقل والحق الرجوع في امثال
هذه المسايل الى السمع والتوقف فيما لم يرد سمعا مسئلة زعم بعض
فقهاء الحنفية ان التكوين صفة ازلية لله تعالى وان المكون محدث فيقول
لهم القول بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهية التكوين فان
كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية النسب لا وجود لها
الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيتم به صفة
مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به امرا واحدا فصلوه قالوا
القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور
قلنا القدرة لا اثر لها في كون المقدور في نفسه جائز الوجود لان ذلك له
لذاته وبالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون اثرها في وجود المقدور
على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة
في وجود المقدور لكان ما اثرها في المقدور وان كان على سبيل الصحة كان
عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع الصفتين مستقلين
بالتاثير على المقدور الواحد محال وان كان على سبيل الوجوب

استحال

استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا باختيار وهو باطل بالاتفاق وايضا والقدرة ينافي هذه الصفة
لان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا انما اخذوا التكوين
من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قول
كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع
والايجاد والخلق الفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعاني والمشترك فيه
كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة
لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل
منها في الوجود وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي
بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاؤهم قالوا القدرة مؤثرة
في صحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجوده الحقيقي فليس بصحيح انما تصحيح القدرة
متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر
فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة لا
تقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين تقتضيه
وقالوا بازليته لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت
تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله موجبا ليس شيء لان
ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني اذا اراد الله تعالى خلق
شيء من مقدورات كان حصول ذلك الشيء منه واجبا لا بمعنى
انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان عنيتم به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو
عين القدرة فجوابه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات
اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق

القدرة غير متعلق التكوين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين
فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعين
بهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى
مسئلة الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة
والثمانية واثبت ابو الحسن الاشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء
الوجود واثبت الاستواء صفة اخرى واثبت ابو اسحق الاسفرايني صفة توجب
الاستغناء عن المكان واثبت القاضي ثلثة اخرى وهي ادراك الشم
والذوق واللمس واثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء واثبت
مثبتوا الحال العالمية امرا وراء العلم وكذا القول في ساير الصفات
واثبت ابو سهل الصعلوكي لله تعم تحبب كل معلوم علماء وتحبب
كل مقدور قدرة واثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا
صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دليل على ثبوت هذه الصفات
ولا على نفيها فيجب التوقف واحتج من حصر الصفات في السبعة او الثمانية
بانا كلفنا بتحصيل المعرفة وكمال المعرفة انما يحصل بمعرفة جميع الصفات
ومعرفة جميع الصفات لا منافي الا الطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات
والجواب لم قلت بانا امرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان يقال انا امرنا
بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدر الذي يتوقف علم العلم به
بتصديق محمد صلى الله عليه واله وسلم سلمناه لكن لا نسلم لانه لا بد من الدليل
سيما وعندنا التكاليف باسرها تكليف بالا يطاق سلمناه لكن لم قلت
ان الاستدلال بالافعال وتنزيه الله تعم عن النقائص لا يدل الا على

هذه

هذه الصفات فقط مثبتوا الحال القايلون بان العالمية صفة لا يقولون
ان العلم صفة بل يقولون العالمية والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة
من باب العلم وكذلك في ساير الصفات والذين يقولون بالصفات الزائدة
لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال والتنزيه فقط بل يقولون
بالسمع ايضا طريق اخر في اثباتها وانما اثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة
لساير الصفات مسئلة ذهب ضرار من المتقدمين والغزالي من المتاخرين
الى انا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وزعم جمهور المتكلمين
منا ومن المعتزلة الى انها معلومة حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة انا نعرف وجوده
ووجوده عين ذاته فلا بد وان نعلم ذاته والا لكان الشيء الواحد بالاعتبار
الواحد معلوما مجهولا حجة الفريق الثاني من وجهين الاول ان المعلوم عندنا
منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا شك
في ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا قادر
وعالم ولا شك ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات
كقولنا قادر وعالم ولا شك ان الماهية مغايرة لهذه الاضافات لان
المعلوم عندنا من قدرة الله تعم انه امر يستلزم التاثير في الفعل على سبيل
الصحة فماهية الله تعالى مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وهو
التاثير المخصوص وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر
يلزم الاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم
ليس الا هذا الاثر فظهر ان ماهية صفات الله تعم غير معلومة لنا وبتقدير
ان يكون معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف
على التفصيل ولا دل الاستواء على سبيل الاتصاف انا لا نعلم من الله تعالى

الا السلوب والاضافات قلت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالماهية فثبت
انا لا نعلم حقيقة الله تعالى الثاني انا قد بينا في اول هذا الكتاب انه لا يمكن
ان يتصور الا الذي ندركه بحواسنا او نجده من انفسنا او نتصوره من عقولنا او
نتركب من احد هذه الثلثة والماهية الالهية خارجة عن هذه الاقسام الثلثة
فهي غير معلومة لنا اقول القول بان المعلوم منه تعالى اما السلوب واما الاضافات
ليس بمسلم عند المتكلمين لانهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية
ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه ان الوجود المعلوم هو المشترك
الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع لهذا المحمول هو
حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاتها التي لا يعبر عنها الا بوصف سلبي او اضافي
فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذي ليس لعارض الماهية ونحو ذلك فهذا هو
بالامر المشترك المقارن للسلوب اما تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى
واما الدليل الثاني فهو مما اخترعه بناء على مذهبه في التصورات وقوله لا يمكنا
ان نتصور الا الذي ذكره فمحتاج الى بيان ولم لا يجوز ان يكون ما ذكره ملزوما
المعرفة واللازم لا يكون مما ذكره وصاحب الكتاب مذهب الى ان ماهيته
تعالى غير وجوده ولذلك ذهب الى ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة
مسئلة الله تعالى يصح ان يكون مرئيا خلافا لجميع الفرق اما الفلاسفة
والمعتزلة فلا اشكال في مخالفتهما واما المشبهة والكرامية فلانهم انما جوزوا الرؤية
لاعتقادهم كونه تعالى في مخالفتهما واما المشبهة والكرامية كونه تعالى في المكان او الجهة
واما بتقدير ان يكون هو تعالى منزها عن المكان والجهة فهم يحيلون رؤيته فثبت
ان هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به احد الا اصحابنا وقبل الشروع
ولا بد من تلخيص محل النزاع فانا نقول ان اردت بالرؤية الكشف

التام فذلك مسلم لان المعارف بصر يوم القيامة ضرورية وان اردت
به الحالة التي نجدها من انفسنا عند ابصار الاجسام فذلك مما لا نزاع في
استحالته لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين او عن اتصال
الشعاع الخارج من العين الى المرئي او عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة
وخروج الشعاع وكل ذلك في حق الله تعالى محال وان اردت به امرا ثالثا فلا
بد من افادة تصويره فان التصديق مسبوق بالتصور والجواب انا اذا
علمنا الشيء حال ما لا نراه ثم رأيناه فانا ندرك التفرقة بين الحالتين وقد عرفت
ان تلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام الشبح في العين ولا الى خروج الشعاع
منها فهي عائدة الى حالة اخرى مسماة بالرؤية فندعي ان تعلق هذه الصفة بذات
الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتمد ان الوجود في الشاهد
علة لصحة الرؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه
احدها ان وجود الله تعالى عين ذاته مخالف لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره
فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك سلمنا ان وجودنا
يساوي وجود الله تعالى في مجرد كونه وجودا لكن لا نسلم ان صحة الرؤية في
الشاهد مفتقرة الى علة فانا قد بينا ان الصحة ليست امرا ثبوتيا فيكون عدمية وقد
عرفت ان العدم لا يعلل سلمنا ان صحة رؤيتنا معللة فلم قلت ان العلة
هي الوجود قالوا لانا ما رأينا الجوهر واللون قد يشتركان في صحة الرؤية والحكم
المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك الا الحدوث او الوجود والحدوث
لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم السابق لا دخل
له في التأثير فبقي المستقل بالتأثير محض الوجود فيقول لا نسلم ان الجوهر مرئي
على ما تقدم سلمناه لكن لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرئيا يساوي صحة كون اللون

مرئيا فلا يجوز ان يقال الصحتان نوعان تحت جنس الصحة لحقيقة ان صحة كون الجوهر مرئيا
يمتنع حصوله في اللون لان اللون يستحيل ان يرى لونا وهذا على اختلاف بين
الصحتين في الماهية سلمنا الاشتراك في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك
في الحكم الاشتراك في العلة بيانه ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين
مختلفتين سلمنا وجوب الاشتراك في العلة فلم قلت انه لا مشترك سوى الحدوث
والوجود وعليكم الدلالة ثم نحن نذكره وهو الامكان ولا شك ان الامكان مغاير
الحدوث فان قلت الامكان عدمي قلت فامكان الرؤية ايضا عدمي
ولا استبعاد في تعليل عدمي بعدمي سلمنا انه لا مشترك سوى الحدوث والوجود
فلم قلت ان الحدوث لا يصح قوله لانه عبارة عن مجموع عدم ووجود قلنا لا نسلم
بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود غير نفس العدم
والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا في اول زمان الوجود وفي ذلك الزمان
يستحيل حصول العدم فعلمنا ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلمنا ان
المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فان
الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا انتفاء الموانع فلعل ماهية الله
تعالى او ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم ومما يحققه ان الحيوة مصححة للجهل والشهوة
ثم ان حيوة الله تعالى لا يصححهما اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ وان
اشتركا في المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى او ماهية صفة من صفاته ابهما على
التقديرين فانه يجوز في هذه ذلك ايضا سلمنا انه لم يوجد المنافي لكن لم لا يجوز
ان لا يكون حصول هذه الرؤية في حقنا موقوفا على شرط يمتنع تحققه بالنسبة الى
ذات الله تعالى فانا لا نرى بالمرآة الا اذا انطبعت صورة صغيرة مساوية
للمرآة في الشكل في عيننا ومن المحتمل ان لا يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية

مشروطا

مشروطا بحصول هذه الصورة او كان مشروطا بحصول المقابلة ولما امتنع حصول
هذه الامور بالنسبة الى ذات الله تعالى لا جرم امتنع علينا ان نرى ذات الله تعالى
اقول الملخص دعوى الرؤية ان الحالة عند ارتسام الشبح في العين او خروج الشعاع
منها المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن ان يحصل مع عدم ارتسام وخروج
الشعاع وعلى المانع منه الدليل فهذا الوجه نقول انها جائزة على الله تعالى
ويحتاج في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل والاستدلال
بالقياس التمثيلي في مثل هذا الموضع كما عنه ضعيف واعتراضاته عليه واردة
والمعتمد في المسئلة الدلائل السمعية احدها ان رؤية الله تعالى معلقة
باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة فان قيل لا نسلم
انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل
حال كونه متحركا وذلك محال وانما قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه
متحركا لان صيغة ان اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل فقوله
ان استقر اي لو صار مستقرا في الزمان المستقبل فسوف تراني ثم انه في الزمان
المستقبل اما ان يقال انه صار مستقرا او ما صار مستقرا فان صار مستقرا وجب
حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم تحصل الرؤية
بالاجماع علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان متحركا ضرورة انه لا واسطة
بين الحركة والسكون فاذن الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره
كان متحركا ومعلوم ان استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال فثبت ان الشرط
ممتنع فلم يلزم القطع بجواز المشروط والجواب سلمنا ان الجبل في تلك الحال
كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية منشأ الصحة
الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب القطع

بالصحة اقول يمكن ان يقال على قوله المذكور في الاية منشاء الصحة الاستقرار لا
لامتناعه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل عند
عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال يلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون وعلى
قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مواخذة لفظيه فان من الواجب
ان يقول وجوب حصول الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذا لم
يكن العلة حاصلا وكانت حاصلة لكنها مغمورة لشرط آخر وثانيها
ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولو لم يكن الرويه جايزه لكان سوال
موسى جهلا او عبثا اقول للمانعين ان يقولوا ان موسى سال عن لسان قومه
بدليل قوله تعالى حكاية عنه افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية
عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وثالثها
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما ان يكون عبارة
عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته فان كان الاول
يصح الغرض وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على
الرؤيه لان النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من اقوى
وجوه المجاز لا يقال لم كان ذلك التاويل اولى من تاويلنا وهو ان يكون
الى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعم ربها منتظرة
او يقول المراد الى ثواب ربها ناظرة لانا نقول اما الاول فباطل لان
الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فالنظر الى
الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب والا فتقليب الحدقة نحو
الثواب من غير الرويه لا يكون من النعم اليه واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة
كان اضمار الثواب اضمار الزيادة من غير دليل فوجب ان لا يجوز

للخصم ان يقول الاية يدل على ان الحال المخبر عنها تعالى بقوله
وجوه يومئذ ناضرة متقدمة على حالة استقرار اهل الجنة واهل النار
في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة فان في حال
استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كان ذلك كذلك
فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه وليس ذلك الانتظار
سببا للغم كما ان من ينتظر خلعة الملك حين وعدها ويتيقن انها تصل اليه
عن قريب لا يغتم لانتظاره ذلك وانتظار العقاب بعد الانذار بوروده
غم عظيم يقتضي بسارة الوجه كمن ينتظر ان يعاقب حين يتيقن بورود
العقاب عليه عن قريب وقوله يجب اضمار الرؤية في النظر الى الثواب
بمعنى الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقليب
الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول من النعم كما مر فلا يحتاج
فيه الى اضمار الرؤية احتج الخصم بامور احدها قوله تعالى لا تدركه
الابصار والاستدلال به من وجهين احدهما ان ما قبل هذه الاية ايضا
مدح فان القاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك كما يقال فلان
اجل الناس واكل الخبز واستاد الوقت واذا كان نفي الادراك مدحا
كان ثبوته نقصان والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه
الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار
يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل انه يستعمل كل واحد من القولين في
تكذيب الاخر واذا صدق احد النقيضين كذب الاخر فوجب كذب
قولنا يدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا يدركه
بصر واحد او بصران ضرورة ان لا قايل بالفرق وثانيها انه تعالى لو كان

من شرائط الرؤية الان وثالثها انه لو كان مرئيا لكان مقابلا او في حكم المقابل
احترازا عن رؤية الانسان وجهه في المرآة وعن رؤية الاعراض والجواب
عن الاول انا نقول بموجب الاية لان الادراك هو رؤية الشيء عن
جميع جوانبه لان اصله من اللحوق وذلك انما يتحقق في المرئي المحدود ذي الجوانب
ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا لا جرم يستحيل ان يكون يدركه فلم
قلتم انه ليس بمرئي وعن الثاني انا بينا ان عند حضور المرئي وحصول الشرائط
لا تجب الرؤية ولئن سلمنا وجوبها في المرئيات التي في الشاهد دفعا للشبهة
التي ذكرتموها فلم قلتم انها واجبة في رؤية الله تعالى فان رؤية المخلوقات
مخالفة لرؤية الله تعالى فالمخالف فلا يلزم من وجوب حصول الصورة المخلوقات
عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط وعن
الثالث ان قولهم المرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل عين المتنازع
او نقول ثبت انه يجب ان يكون كذلك في الشاهد فلم قلتم انه يجب
ان يكون كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه الان   قوله نفي الادراك
عنه تعالى مدح فالادراك نقص ليس بشيء لان المدح يكون لو كان نفي
الادراك البصر والله تعالى منزه عن ذلك بالاتفاق وقوله ادراك الشيء
بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم يقولون ادركت الشمس
والنار ولم يريدوا به ادراكها من جميع جوانبهما والجواب الصحيح انه تعالى
نفى الادراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع
واما الى اله الذي يحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما فلم ينفه
مسئلة الاله تعالى واحد لانا لو قدرنا الهين لكان اما ان
يصح من احدهما ان يفعل فعلا على خلاف الاخر او لا يصح وان صح فلنقدر

ذلك

ذلك لان ما ليس بممتنع فلا يلزم من فرض وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا
وعند ذلك الاختلاف فاما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا
ساكنا وهو محال او لا يحصل مرادهما وهو ايضا محال لان المانع من مراد
كل واحد منهما وجود مراد الاخر فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف
على حصول مراد الاخر فلو امتنعا معا لوجدا وهو محال او يحصل مراد احدهما
دون الثاني وهو ايضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له فلا
يكون احدهما اولى بالرجحان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا
فعاجزيته ان كانت ازلية فهو محال لان العجز انما يعقل عما يصح وجوده
ووجود المخلوقات الازلي محال فالعجز عنه ازلا محال وان كانت حادثة
فهو محال لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قادريته وذلك
يقتضي عدم القديم وهو محال واما ان امتنعت المخالفة باطل لانه اذا كان
كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره
فيصح من هذا فعل الحركة لولا الاخر ومن الاخر فعل السكون لولا هذا فالم
يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الاخر القصد الى ضده لكن لم
يتقدم قصد احدهما على الاخر اولى من العكس فاذن يستحيل ان يصير
قصد احدهما مانعا للاخر من القصد وصحت المخالفة فان قيل لم لا يجوز
ان يقال انهما لكونهما حكيمين لا يريدان الا الاصلح وذلك الاصلح واحد
فلا جرم يجب توافقهما قلنا الفعل اما يتوقف على الداعي او لا يتوقف
فان توقف على الداعي استحال من العبد المختار فعل القبيح الا اذا خلق الله
فيه داعيا يدعوه اليه واذا كان الداعي الى القبيح موجبا للقبيح كان قبيحا
واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب ان يكون فعل الله تعم

حسنا بالتفسير الذي تريدونه فلم يلزم انتفاء الانكس على الفعل الواحد فصحت
المخالفة بينهما وان لم يتوقف الفعل على الداعي جاز في الضدين المتساويين
في الحسن والقبح الاختيار احدهما الان الاختيار احدهما دون الاخر ايجاد الا
خروج لحصول المخالفة بينهما فقد مر امتناع وجود واجبي وجود لذاتيهما
وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب واما هذا الدليل فيدل على امتناع
كون الالهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون الالهين
بقدر العالي منهما منع السافل مما يريده من غير عكس ومذهب اكثر المشركين
هو هذا وقوله خلق الداعي الى القبيح لا يكون حسنا اليس بشيء لان القايل
بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق ما هو موجب للقبيح قبيح وان خلق الكفار مع
قدرتهم ودواعيهم خلق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك لان
وجوب الكفر عن القدرة والداعي معا لا ينافي الاختيار واذا كان المخلوق
مختارا لم يستند قبح فعله الى فاعله وباقي الكلام ظاهر وقد يمكن ان يبين هذه
المسئلة بالسمع لان صحة السمع غير موقوف على القولين بوحدة الاله
القسم الثالث في الافعال مسئلة زعم ابو الحسن الاشعري انه لا تاثير لقدرة العبد
في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وزعم
القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية
صفات تقع بقدرة العبد وزعم الاستاد ابو اسحق ان ذات الفعل
تقع بالقدرتين وزعم امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة
ثم هما توجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول ابي الحسين
البصري وزعم الجمهور من المعتزلة ان العبد موجد لافعاله لا على نعت الايجاب
بل على صفة الاختيار لنا وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك

او لا يمكنه فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان امكنه فاما ان لا يفتقر
ترجيح الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه يجوز رجحان احد طرفي الممكن
على الاخر لا لمرجح او يفتقر وذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم ولا يتسلسل
بل ينتهي لا محالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان امكن ان
لا يحصل ذلك الفعل فليفرض ذلك مع حصول الفعل تارة ولا يحصل اخرى
مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص احد الوقتين
بالحصول والوقت الاخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن
المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع ان لا يحصل فقد بطل
قول المعتزلة بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع
فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار هذا كلام قاطع اقول ذكر للمعتزلة اربعة
ولم يذكر ان الحق من الثلثة الاولى انهم لو ذكر فيما مر ان المختار يتمكن من ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وههنا حكم بان ذلك محال ثم على تقدير
الاحتياج الى المرجح وامتناع عدم حصول الاثر قال فقد بطل قول المعتزلة
بالكلية وذلك غير وارد لانه ذكر ان ابا الحسين من المعتزلة وقال في موضع
اخر انه رجل المعتزلة وههنا قال انه ذهب الى ان القدرة والارادة توجبان
وجود المقدور فكيف بطل قولهم بالكلية وبيانه انهم يقولون معنى الاختيار
هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما
بحسب الارادة فمعنى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى
لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة
وحدها فاذن الكلام الذي ذكره غير قاطع في ابطال قولهم الثاني
لو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جوزنا الايجاد

من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي
في حصول الجزء لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها
اولى من حصول الباقي فثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط
بالعلم الجزئي فثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فثبت
انه لو كان موجد الافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها لكنه غير عالم بتفاصيلها
اما اولا ففي حق النائم واما ثانيا فلان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون
في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون واما ثالثا
فلان عند ابي علي وابي هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل في الحيز بل
علة ذلك التحصيل مع انه لا شعور لاكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلا
نقض الايجاد لا يقتضي علم الموجود بالموجد والا لكان له ان يدفع
قول القائلين بان النار محرقة والشمس مضيئة لعدم علمهما بما يوجدهما وتجويز الا
الحادث العالم مبطل اثبات عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون
بالايجاد على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل واتقانه على العالمية
والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار
لهذه الخشبة فانها محرقة من غير علمها بها   الثالث اذا اراد العبد
تسكين جسم اراد الله تحريكه فاما ان يقعا وهو محال لان المانع من
وقوع مراد كل منهما وجود مراد الاخر فلو امتنعا معا لوجدا معا او يقعا
وهو محال او يقع احدهما دون الاخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان
في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحده
حقيقة لا تقبل التفاوت فاذن القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود
هذا المقدور على السوية انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى

واذا

واذا كان كذلك امتنع الترجيح   اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله
تحريكه وقع التحريك وذلك لان القدرتين غير متساويتين في الاستقلال
بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك القدرة على حركة
مسافة في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في اضعاف تلك
المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية
ليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال القدرة
عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوي وهذا الدليل المانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يمشي
لان الالهة تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وهنا لا يمشي احتج الخصم
بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان فعل العبد لو كان بخلق الله
تعالى لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله فيه كان واجب
الحصول وان لم يخلقه الله فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا
من الفعل والترك لكانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات
وكما ان البديهة جازمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه فوجب
ان لا يكون الامر كذلك في افعال العباد ولما كان ذلك باطلا علمنا كون
العبد موجدا والجواب انه لازم عليكم لان الامر ان توجه حال استواء الداعي
ففي تلك الحالة يمتنع الترجيح وان توجه حال الرجحان فهناك الراجح واجب
وهو المرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان
علم عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال وارد على الكل والجواب هو انه
نعم لا يسأل عما يفعل   لا شك في ان الفعل الذي يخلق الله في العبد
لا يكون العبد متمكنا فيه اما ان يكون للعبد تاثير لا غير وقوله ان ذلك الاشكال

ما فی بعض افعاله کما قال به بعض المتکلمین فیکون له یمکن فی ذلک التاثیر
لا غیر وقوله الذلک الاشکال لازم علی الکل لیس بصحیح لان المعتزلی یدعی
الضرورة فی اثبات الفعل للعبد وهو ینفیه بالدلیل وایضا الامر ترجح
حال استواء الداعی ثم بحدوث المرجح فیتبعه الفعل ووجوب الفعل
مع ذلک المرجح لا ینافی کونه قادرا علی الطرفین واما القول بان ما علم الله
تعالی وجوده وجب لا یفید نفی کون العبد فاعلا عاقلا فی الباب انه
لو وجب کونه غیر مختار ولو کان مبطلا لفعل العبد لکان مبطلا لفعله تعالی
ولو کان مبطلا لاختیار العبد لکان مبطلا لاختیاره تعالی فانه کان عالما
فی الازل بما سیفعله فی المستقبل فیفعله الاستقبالی اما واجب واما ممتنع
والجواب عنه ما قاله فیما معنی من ان العلم تابع للمعلوم وح لا یکون مقتضیا
للوجوب والامتناع فی المعلوم واما المنقول فقد احتجوا بکتاب الله تعالی
فی هذه المسئلة من عشرة اوجه الاول ما فی القران من اضافة الفعل الی العباد
کقوله تعالی فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ان تتبعون الا الظن
ذلک بان الله لم یک مغیر النعمة انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم بل سولت
لکم انفسکم امرا فطوعت له نفسه قتل اخیه من یعمل سوء یجز به کل امرء بما
کسب رهین ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی الثانی
ما فی القران من مدح المؤمنین علی الایمان وذم الکافرین علی الکفر ووعد
الثواب علی الطاعة والعقاب علی المعصیة کقوله تعالی الیوم تجزی کل نفس
بما کسبت الیوم تجزون ما کنتم تعملون وابراهیم الذی وفی الا تزر وازرة
وزر اخری لتجزی کل نفس بما تسعی هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا ما کنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض

عن ذکری اولئک الذین اشتروا الحیوة الدنیا ان الذین کفروا بعد ایمانهم
الثالث الایات الدالة علی ان افعال الله تعالی منزهة علی ان یکون
مثل افعال المخلوقین من التفاوت والاختلاف والظلم اما التفاوت
فکقوله تعالی ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت الذی کل احسن کل شیء
خلقه والکفر لیس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بینهما الا بالحق
والکفر لیس بحق وقوله ان الله لا یظلم مثقال ذرة وما ربک بظلام للعبید
وظلمناهم لا ظلم الیوم ولا یظلمون فتیلا الرابع الایات الدالة علی ذم
العباد علی الکفر والمعاصی کقوله تعالی کیف تکفرون بالله والا
انکار والتوبیخ مع العجز عنه محال وعندکم انه تعالی خلق الکفر فی الکافر
واراد منه وهو لا یقدر علی غیره فکیف یوبخه علیه احتجوا فی هذا الباب
بقوله تعالی وما منع الناس ان یومنوا اذ جاءهم الهدی وهو انکار
بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس اخر فی بیت بحیث لا یمکنه
الخروج عنه ثم یقول ما منعک من التصرف فی حوائجی کان ذلک منه مستقبحا
وکذا قوله تعالی وماذا علیهم لو امنوا وقوله تعالی لابلیس ما منعک ان تسجد و
قول موسی علیه السلام لاخیه ما منعک اذ رایتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذکرة
معرضین فما لهم لا یؤمنون عفا الله عنک لم اذنت لهم لم تحرم ما احل
الله لک وکیف یجوز ان یقول لم تفعل مع انه ما فعله وقولهم لم تلبسون
الحق بالباطل لم تصدون عن سبیل الله وقال الصاحب فی فصل له فی هذا
المعنی کیف یامر بالایمان ولم یرده وینهی عن الکفر واراده ویعاقب
علی الباطل وقدره وکیف یصرفه عن الایمان ثم یقول انی تصرفون وبخلق
فیهم الافک ثم یقول انی تؤفکون وانشاء فیهم الکفر ثم یقول لم تکفرون

وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم
عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين
الايمان ثم قال وماذا عليهم لو امنوا بالله وذهب بهم الرشد ثم
قال فاين يذهبون وخذلهم عن الذين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن
التذكرة معرضين الخامس الايات التي ذكر الله فيها تخيير العباد في افعالهم
وتعليقها بمشيتهم فمنها قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم
فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ
الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مابا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية
عن نفسه واضافها الى الله تعالى فقال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الايات التي فيها
امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله وسارعوا الى مغفرة
من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به واستجيبوا لله وللرسول يا الذين امنوا
اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم
من ربكم وانيبوا الى ربكم قالوا كيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها
مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد
الزمن قم ولمن يرمى من شاهق احفظ نفسك فكذا ههنا السابع الايات
التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين
فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله واذا كان الله خالق الكفر
والمعاصي فكيف يستعان به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه
تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف
الذي يفعله الله تعالى لكن الالطاف حاصلة لقوله تعالى اولا يرون انهم

يفتنون

يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو
بسط الله الرزق لعباده لبغوا فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها
الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك
اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب
لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني
وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم قالوا
فهذه الايات دالة على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم التاسع الايات
الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت
منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله نحن صددناكم
عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك
ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون العاشر الايات
التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجد منهم في الاخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب
الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا الاية وقوله تعالى
قال رب ارجعوني لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم
عند ربهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين
فهذه حجة الله لا لهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه لا يقال الكلام عليه من وجهين الاول ان هذه الايات
معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره
كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره

ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد الايمان فيكون فاعلا له
واذا كان فاعلا للايمان كان فاعلا للكفر لانه لا قايل بالفرق الثاني وهو
انا وان نفينا كون العبد موجدا الافعال نفى لكنا نعرف بكونه فاعلا لها
ومكتسبا لها ثم فى الكسب قولان احدهما ان الله تعالى اجرى عادة بان العبد
متى صمم العزم على الطاعة فانه تعالى يخلقها ومتى صمم العزم على المعصية
فانه يخلقها وعلى هذين التقديرين يكون العبد كالموجد وان لم يكن موجدا
فلم لا يكفى هذا التقدير فى الامر والنهى وثانيهما ان ذات الفعل وان حصلت
بقدرة الله تعالى اولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهى واقعة
بقدرة العبد فلم لا يكفى هذا فى صحة الامر والنهى لا يقال نحب عن الاول بجواب
اجمالى ذكره ابو الهذيل وهو ان الله تعالى انزل القران ليكون حجة على
الكافرين لا يكون حجة لهم ولو كان المراد من هذه الايات ما ذكرتم من
وقوع الافعال نقصا الله تعالى لقالت العرب للنبى عليه كيف
تامرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف نهانا عن الكفر وقد خلق الله
فينا وكان ذلك من اقوى القوادح فى نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان
المراد منها غير ما ذكرت واما الكلام التفصيلى على كل واحد من الايات
ففى المطولات وعن الثانى ان العبد اما ان يكون مستقلا بادخال شئ
فى الوجود واما ان لا يكون فهذا نفى واثبات ولا وسط بينهما فان كان الاول
فقد سلمتم قول المعتزلة وان كان الثانى كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه
فى العبد حصل لا محالة واذا لم يخلقه فيه استحال حصوله فيه وكان العبد مضطرا
فيعود الاشكالات وعند هذا التحقيق يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد
اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت قلنا حصول ذلك

الاختيار به او لا به والاول قول الخصم والثانى لا يدفع الالزام قوله كونه طاعة
ومعصية وصفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد قلنا هذا اعتراف
بكون القدرة الحادثة موثرة وهو تسليم لقول الخصم الجواب ان هذه الاشكالات
واردة على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه يوجد كان واجبا لوقوع وما
علم الله تعالى انه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ولانه ان لم يوجد رجحان الداعى
امتنع الفعل وان وجد وجب وكان الاشكال واردا عليهم فى هذين
المقامين ولقد كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول هذان السوالان
وهما العقدوان للاعتزال ولو لاهما لتم الدست لنا الايات التى
اوردناها فى الجانبين يمتنع ان يتعارض وانما يجعل لنا تعارضها العدم وقوعنا
على محاويها ولو توقفنا فى مدلولاتها عملا لقوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله على راى الواقفين عليه لكنا العذر لوقوع فى الخطاء واما جواب
المعتزلة عن قوله ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل عند ترجيح
الداعى وامتناعه عند عدمه فقدمر الكلام فيه ولا وجه عادته وقال
اهل التحقيق فى هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فهذا
هو الحق ومن لا يعرف حقيقة وقع فى التحير مسئلة انه تعالى مريد
لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا انا بينا انه تعالى خالقها وقد تقدم
ان خالق الشئ مريد لوجوده ولانه لما علم ان الايمان لا يوجد من الكافر
كان وجوده من الكافر محالا لما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم
بكون الشئ محالا لا يريده فيستحيل ان يريد الايمان من الكافر احتجوا بامور
احدها انه امر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة وثانيها ان الطاعة
موافقة الارادة فلو اراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره

وثالثها ان الرضا بقضاء الله تعالى واجب لو كان الكفر بقضاء الله وجب الرضا به
لكن الرضا بالكفر كفر والجواب عن الاول لا نسلم ان الامر يدل على الارادة وسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى في فصول الفقه وعن الثاني ان الطاعة موافقة الامر لا
في موافقة الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق
القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي   للخصم ان يقول اما الحجة الاولى
فموقوفة على اثبات كون الله خالقا لاعمال العباد واما الحجة الثانية فيقول عليه
ان وجود الايمان ليس بمحال بالنظر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى ارادته
فيجوز ان يتعلق به ارادة الله تعالى من حيث انه ممكن لا من حيث انه محال
واما احتجاج الخصم بانه امر الكافر بالايمان والامر يدل على الارادة فيقول
في جوابه ان ارادة الفاعل لفعله غير ارادة غيره بفعل غيره والامر يدل
على الارادة الثانية دون الاولى ومدعانا نفي الارادة الاولى وكذا الكلام
في الحجة الثانية في الطاعة موافقة الارادة الثانية دون ما الاولى وجوابه عن الثالث
بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقتضى ليس بشيء فان الله انما يريد به رضاه
بما يقتضي تلك الصفة وهو المقتضي والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث
هو من قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر   مسئلة اذا حركنا جسما فعند
المعتزلة حركة يدنا اوجبت حركة ذلك الجسم وهو باطل عندنا وهذا هو اول
المسائل المشهورة بالتولد لنا انه اذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو ثم
جذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فليس وقوع حركة باحدهما اولى من وقوعها
بالاخر فاما ان تقع بهما معا وهو محال لانه يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد
موثران مستقلان وهو محال على ما تقدم او لا تقع لواحد منهما وهو المطلوب
احتجوا بحسن الامر والنهي بالقبل والكسر والجواب قد تقدم والزيادة هنا ان الله

تعالى

تعالى لما اجرى عادته بخلق هذه الاثار في المباين عقيب حصول هذه الافعال في
المباشر صح الامر والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب   المثال
الذي اوردوه في الجذب والدفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزية فيكون
الجاذب يغلب بعض تلك القوة والدافع البعض الاخر ولو لم يكن كذلك لما كان
النقل على متغايرين اسهل منه على احدهما ومذهب المعتزلة ان الفاعل يفعل
الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة فالفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مباين له
والاعتماد بالمباشرة واحتجاجهم بحسن الامر والنهي بالقتل هو ان الفاعل بالتولد
لو لم يكن موجبا للفعل ما حسن الامر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل
وقوله الجواب ما تقدم يعني به القول بالكسب وقوله لما اجرى عادته بخلق هذه
الاثار في المباين يعني في الشيء الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشر
يعني في الذي يفعل بالمباشرة بلا توسط   مسئلة قالت الفلاسفة ثبت انه
سبحانه وتعالى واحد محض والواحد لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم فمعلوله
واحد وهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لان العرض محتاج الى الجوهر
فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان
هو محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال فهو اذن جوهر وهو اما متحيز او لا
لا لان المتحيز مركب من المادة والصورة ولا يجوز ان لا يكون صدورهما معا عن
واجب الوجود بل لابد وان يكون احدهما اسبق ولا يجوز ان يكون السابق هو المادة
لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعلة
قابلة معا وهو محال ولا يجوز ان يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول
لو كانت هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فيكون الصورة في فاعليتها
غنية عن المادة وكل ما كان غنيا في فعله عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة

فلا يكون الصورة صورة هذا خلف فثبت ان المعلول الاول ليس بمتحيز ولا
هيولى ولا صورة فهو اذن جوهر مجرد ولا يجوز ان يكون افعاله بواسطة
الاجسام لان المعلول الاول يجب ان يكون علة لجميع الاجسام لا يكون
عليها بواسطة الاجسام فالمعلول الاول ليس بنفس فهو عقل محض فثبت
ان اول ما خلق الله تعالى العقل ثم نقول ان كان معلوله شيئا واحدا
او معلول ذلك المعلول واحدا ابدا لزم ان لا يوجد شيئان الا واحد منهما
علة للاخر وهو باطل فاذن لا بد وان يوجد شيء يكون معلوله اكثر من واحد
والمعلول لان يستند الى الكثرة في العلة ولا يجوز ان يكون الكثرة فيه من ذاته
البسيط او من واجب الوجود والا فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد
فيجب ان يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله
من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي له من ذاته الامكان والذي له من الاول
الوجود وينبغي ان يجعل الاشرف علة للاشرف فلا جرم جعلنا امكانه
علة للفلك الاقصى ووجوده علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على
هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال المدبر
لعالمنا واعلم ان هذا باطل لانه بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وتقدم الكلام فيه وعلى ان الامكان موثر وهو محال لانه لو كان امرا
وجوديا لكان اما واجبا وهو ممتنع اما اولا فلانه صفة الممكن ومحتاج واما
ثانيا فلان واجب الوجود واحد وان كان ممكنا لزم التسلسل ولانه لا بد
له من علة وجودية وعليه ان كانت واجب الوجود كان واجب الوجود
علة للامكان والوجود فقد صدر عنه امران وان كان غيره فهو محال
لان ما عدا الواجب اما هو او معلولاته ولا هو ولا معلولاته علة له فثبت

ان

ان الامكان امر عدمي فيستحيل ان يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانات
متساوية فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك فليكن امكان
ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن امكانه له لذاته فاذا كان وجوده
لازما لامكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون الممكن امكانه له لذاته
فاذا كان وجوده لازما لامكانه واجبا لذاته وايضا فالفلك الواحد موجودات
كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة
عرض فاسناد هذه الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان اسناد
الكثرة الى الواحد انهم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا مطلقا بل من حيثية واحدة اما من حيثين مختلفتين فقد يجوز والمبدأ
الاول لا يكون فيها حيثيتان فلا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين اما معلوله
فقد يمكن ان يكون فيه حيثيات احدها منه وحده وثانيها من الاول
وواحده وثالثها منهما معا وايضا لا يقولون ان الامكان علة لوجود
بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن ان يكون بشرط امكان معلوله علة
لشيء وبشرط وجوده معلوله علة لشيء وبشرطهما معا علة لشيء ثالث
والشروط يجوز ان يكون عدمية كما مر واما قوله الامكانات متساوية
فغير معقول لانها تختلف باختلاف الماهيات ويكون بعيدة
وقريبة وبالجملة فالذي اورد المصنف عليهم ليس بوارد والابطال
هذه القواعد انما يتأتى باثبات حدوث ما سوى المبدأ الاول كما مر
مسئلة في شرح القضاء والقدر قالت الفلاسفة ان الموجود
اما خير محض كالعقل والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم
فان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر ولما اشنع عقلا الجاد ما في

هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية كان الترك الخير الكثير لاجل الشر اوجب
فى الحكمة الجادة فلاجرم الخير والشر مرادان لكن الخير مراد ومرضى والشر مراد
بالضرورة مكروه بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها فى شرح
الاشارات هذا النقل مطلق ليس فيه نه كلام الا ان ذلك
مبنى على جواز تعليل افعال واجب الوجود وفيه ما فيه
مسئلة الحسن والقبيح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وكون
الشى صفة كمال او نقصان وهما بهذين المعنيين عقليان وقد
يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم
وهو بهذا المعنى شرعى عندنا خلافا للمعتزلة المعتزلة لا ينكرون
فيما ذكره انما الخلاف فى معنى الحسن او القبيح بوجه آخر وهو ان الكون
بعض الافعال موجبا للمدح او للذم عقلى ام شرعى والمعتزلة يقولون
ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب
قبيحا بهذا المعنى ضرورى ولهذا كان المعترفون بالشرايع وغيرهم
جميعا معترفون بذلك متفقون عليه وانكر اهل السنة ذلك وقالت
الفلاسفة ان الحكم بذلك مقتضى العقل العملى فان الاعمال لا نظم
الا بعد الاعتراف به وليس بمقتضى العقل النظرى فان الحكم
بذلك ليس فى الوضوح عند العقل النظرى كالحكم بان الكل اعظم
من الجزء لنا وجوه الاول من صور النزاع قبيح تكليف ما لا يطاق
فيقول لو كان قبيحا لما فعله بدليل انه كلف الكافر بالايمان
مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان منه
محال ولانه كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق الله

فى كل

فى كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد كلفه بان يؤمن بان
لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين الثانى لو قبح الشى يقبح
اما من الله تعالى او من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقبيح
باطل اما انه لا يقبح من الله تعالى فمتفق عليه واما انه لا يقبح من العبد
فلان ما يصدر عن العبد صادر منه على سبيل الاضطرار طالبنا انه
يستحيل صدور الفعل عنه الا اذا احدث الله تعالى فيه داعيا
الى الفعل ومتى احدث الله الداعى اليه كان الفعل واجبا وبالاتفاق
لا يقبح من المضطر الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن انجاء
النبى عليه السلام عن الظلم لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب
او نقول الكذب يقتضى القبيح لكنه قد يتخلف الاثر عن المقتضى لمانع
لانا نجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب فى العالم لانه
لا كذب الا ويمكن اضمر فيه شى صار صدقا وعن الثانى انه لا يمكننا القطع
بقبح شى من الكذب لاحتمال ان يتخلف الحكم هناك بقيام مانع
خفى لا يطلع عليه احد احتجوا بان العالم الضرورى حاصل بقبح الظلم
والكذب وحسن الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصول الملائمة
والمنافرة الطبيعية فذلك ما لا نابا ه وان اردت به غيره فممنوع
قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبنى على ان الله لا يفعل القبيح
وهو حكم غير متفق عليه فى المعنى لان القايل بان المؤثر الا الله يقول
لو كان بعض اثاره تعم قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح الامتناع وجوده
القبيح وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله فالاتفاق على الحكم اللفظ
لفظى لا معنوى والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا لوجود الفعل

اذ لا موجود غيره تعالى الا وهو موجوده سواء كان حسنا او قبيحا وتقول
المعتزلة على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان
الله غير مختار لكن العالم لكونه تابعا للمعلوم غير مقتض لوجوب المعلوم
من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الدليل الثاني بان تكليف الله
انما كان من حيث كونه مختارا والاخبار عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم
لا ينافي الاختيار قول واما انه لا قبح من الله فمتفق عليه فلا يقول الله
ذلك بمتفق عليه من حيث المعنى واما وجوب الفعل مع وجود الداعي
وامتناعه مع عدمه فقد مر قبيله ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى
الدليل الثالث وهو حسن الكذب المتضمن لانجاء النبي ان عندهم اذا
تعارض قبحان حكم العقل بوجوب العمل باضعفهما قبحا مع الشعور
بقبح الاقوى كما يختار العاقل الم الفصد والكي عند رجاء الصحة بهما
وبهما ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول اقبح
فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني ويلجاون الى التعريض كيلا
تركبون القبيح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح
الكذب لان العقل هو الحاكم بالقطع ولا ينافي حكمه تجويز احتمال التخلف
كما مر في الاحكام العقلية الضرورية فانها لا تنثلم بالاحتمالات التي ذكرها
السوفسطائيون قوله على التعريض او جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب
في العالم اجاب بان تقديره وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب
لو وجب وقوع التعريض او المانع في جميع الاحوال وتفسير القبح
بحصول الملائمة والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا مما هو ملايم قبيح
كغصب الفقير ما يحتاج اليه من الغير فان ذلك ملايم له وهو قبيح وكثير مما هو

تقديره

منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بانواع السياسات فانه منافر له
وحسن والتحقيق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا
وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا فلا قبح وان كان فصح موجود وبدل
على ذلك التامل في حدهما عند القائلين به   مسئلة لا يوجب على
الله شيء عندنا خلافا للمعتزلة فانهم يوجبون اللطف والعوض والثواب
والبغداديون يوجبون العقاب والاصلح في الدنيا لنا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع
ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولان اللطف هو الذي يقصد من خصيح
الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء والداعية الواصلة الى ذلك الحد
شيء ممكن الوجود في نفسه والله قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون
الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك
الواسطة اما العوض فلو كان واجبا لكان دفع الالم ودفعا لتلك المنافع
العظيمة وكان يجب ان يقبح دفع الالم عن الغير كما يقبح من الفصد واما الثواب
والله تعالى من النعم على العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات
فوجب ان لا يجب للطاعات الثواب كما في الزاهد واما الاصلح في الدنيا
فغير واجب لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في
الدارين والاصلح ان يخلق عباده في الجنة وان يغنيهم بالمشتهيات
الحسنة عن القبيحة واما العقوبة فلان العذاب حقه وليس في استقامة
نفع ولا في اسقاط من ضرر بحسن اسقاط كما في الشاهد   لسيم هذا الوجوب
بمعنى الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون
الفعل يستحق تاركه الذم كما ان القبح بمعنى كون الفعل يستحق فاعله
الذم والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بعينه وهو كون ان القادر

العالم الغني لا ترك الواجب ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو
من افعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره
في خلق الداعي من غير اللطف فقد الكلام فيه واما العوض فيقولون
وقوع الالام الخلق واجب بوجوب وقوع اسبابها والقادر العادل
الغني اذا خلق ذلك فالواجب عليه ان يعوض المتالم نظرا الى عدله ودفع
الالم يؤدي الى المفاسد فلذلك لم يدفعه واما الطاعات والتكليف فلو
كانت بازاء نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله تعالى تنزه عن ان ينعم ثم يطلب
عوضا عن نعمه انما النعم تفضل منه والثواب جزاء من التكاليف وايصال
الثواب من غير تقديم تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا
على التعظيم والاجلال وذلك في غير مستحق قبيح والاصلح واجب عند ابي
القاسم البلخي وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعلقة
بازاحة علل المكلفين وما ذكره في العقاب فهو كلام الموجبة والوعيدية
يقولون الوعيد لطف فهو واجب والوفاء بالقول واجب والا لكان
الكذب حسنا فهذا كلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلا
بالاختيار والقول بحسن الافعال وقبحها ووجوبها واذا انهدمت تلك
القواعد سقط جميع استدلالاتهم مسئلة لا يجوز فعل الله تعالى شيئا
لغرض خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا
بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض فهو من الممكنات
فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فيكون ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن
تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال

اللذة

اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان الفعل
لا لغرض فهو عبث والعبث عن الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث
الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت غيره فبينه
اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل
والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد
من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين
يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه وجه يوافق
علم الغرض وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد من الغرض سوق
الاشياء الناقصة الى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق
كما ان الجسم لا يمكن انتقاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من
تحريكه فيحصل بعض الاغراض من غير توسط الافعال التي صحيح والمحال
غير مقدور وعليه قوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو
عزم مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من الكسب
ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل
يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن
فاعل مختار لغرض اما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض احدث من الحكماء
واستعمله في غير موضعه فانهم لا ينفون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل
علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية ليس الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها
وسقط العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات
عن مبدئها ما يكون على الاكمل ما يمكن لا بان يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان
بل يخلقه منساقا الى كماله لا باستيناف تدبير والمعنى بالغرض استيناف

ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون انه تعالى
فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن وقبح فكثير من النقايص
يعذبهم قبل استكمالهم وكثير من المركبين يحركهم الى غير غايات حركاتهم
والاشياء الى في افعاله يلم وكيف قال قالت المعتزلة على حسن التكليف
التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم قبيح وهذا عندنا باطل
لانه بناء وعلى الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم
ان التفضيل بالتعظيم قبيح ممن يستحيل عليه النفع والضر وبتقدير تسليمه
فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة بل
ان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق
به اعظم فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب ان يريد
الله تعالى فرقوا ما ثم تكلفنا ما لا تشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير
المشقة عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل
عليه النفع والضر او كان من غيره وقد مر ان لذات التعظيم المستحق
لا يمكن التحصيل بمجرد التفضيل من غير الاستحقاق والمثال الذي اورده ليس
بمطابق لان الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق
ولا شك في ان المجموع اكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع اقل
من الاستحقاق للبعض وايضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة
والا لكان بقرة الكمال اكثر من اجرة المهندس والمبتدعة لا يستحقون
بمشقاتهم شيئا بالاتفاق احتج نفاة التكليف بامور احدها
انه اذا كان الكل بخلقه وارادته فلم التكليف والمعتزلة وان انكروهما
فقد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان

معلوم العدم

معلوم العدم فهو ممتنع الوقوع ففيم التكليف وثانيها ان التكليف ان كان
عند استواء الداعين فهو قبيح لان في هذه الحالة الفعل ممتنع وان كان
عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع وفيم التكليف وثالثها
ان التكليف بالفعل اما ان يقع حال حضور الفعل او قبله والاول
قبيح لان ايجاد الموجود محال ودفعه حال وجوده محال والثاني ايضا قبيح لان
كونه فاعلا للشيء لا معنى له الا حصوله المقدور عن القدرة فيستحيل
ان يكون فاعلا في الحال لفعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مامورا
بالشيء اصلا بل يكون ذلك اعلاما بانه سيصير في الزمان الثاني مامورا به
فان قلت كونه فاعلا للفعل امر زايد على حصول الفعل عن القدرة
قلت فذلك الزايد اما ان يكون مقدورا له فاما ان يومر بايقاعه حال
وجوده او قبله فيعود المحذور المذكور وان لم يكن مقدورا استحال
ان يكون مامورا به ورابعها ان الامر بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض
فهو عبث وغير جائز على الحكيم وان كان لغرض فيستحيل عوده الى
الله لاستحالة النفع والضرر ويستحيل عوده الى العبد لان ذلك النفع
اما في العاجل او الآجل والاول باطل لان الانسان يتاذى به في الحال
والثاني قبيح لان ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة والله تعالى قادر
عليه ابتداء فيكون توسيط التكليف عبثا والجواب عن الكل انه
مبني على طلب اللمية وهو باطل لانه ليس يجب في كل شيء ان يكون
معللا والا لكانت علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل
بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا اليه واولى الامور بذلك
افعال الله تعالى واحكامه فكل شيء صنعه ولا علة لصنعه

اكثر نوره

هذه الحجج هي الحجج الجزيه وقد مر الكلام فيها ويرد ايضا على افعال الله تعالى وتعليل
افعاله لا يكون الا بسوق الافعال الى كمالاتها كما مر واما قوله اولى الامر
بان لا يكون معللا افعال الله فمعناه يعود الى الحكم بان لا تعلل في الوجود
اصلا فانه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله وهو غير معلل ولم يكن افعاله
معللا لم يكن شيء معللا اصلا وافعال الله كثيرة فلم لا يجوز ان يكون بعضها
معللا ببعض الى ان ينتهي الى شيء واحد غير معلل القسم الرابع في اسم
كل شيء اما ان يدل على ماهيته او على جزء ماهيته او على الامر الخارج على ماهيته
او على ما تركب عنها وهل يجوز ان يكون لماهية الله اسم ام لا فان قلنا ماهية
الله تعالى معلومة للبشر جاز والا فلا واما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك
محال لامتناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى واما سائر الاقسام فجائزة
ولما كانت السلوب والاضافات لبسيطه ومركبه غير متناهية لا جرم جاز
وجود اسماء لا نهاية لها وان كانت متباينه الشيء الذي يعلم انه
لا يعلم يمكن ان يوضع له اسم من حيث انه لا يعلم الا ان يقال الاسم يدل
اجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا ومح يلزم ان لا يكون لما لا حد له اسم
كالبسائط وذلك باطل وقد سمى الشارحون عصله بالذي الاسم له مع
ان منها حدا اما الشيء الذي لا يعلم اصلا فلا يمكن ان يوضع له اسم والاسماء
الكثيره وان امكن ان نطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرنا الا ان اصحاب
الشرايع لا يجوزون اطلاق اسم عليه تعالى الا باذن شرعي الركن الرابع
في السمعيات وهو مرتب على اقسام القسم الاول في النبوة مسئلة
المعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما
قلنا امر لان المعجز قد يكون اتيانا وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ

الكاذب

الكاذب معجز من مضى حجة لنفسه وليميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا
مع عدم المعارضة وانما قلنا امر لا يتيسر عن السحر والشعبده هذا
حد المعجز ويجب اعتبار ما فيه وانما قدم بيانه لان اثبات النبوة مبني عليه
قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة
والارهاص احداث معجزات يدل على بعثة نبي قبل بعثته فكانه تأسيس
لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت
الحائط مما اقمه مسئلة محمد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم خلافا
لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من البرهمية لنا وجوه ثلثه الاول
وعليه التعويل انه ادعى النبوة بالتواتر وانما قلنا انه ظهرت المعجز
على هذه لثلثة اوجه احدها انه اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه اتى
القرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء
بمعارضته وهم عجزوا عنها وذلك يدل على كونه معجزا وثانيها انه نقل
عنه معجزات كثيرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء
من بين اصابعه ومكالمة الحيوانات العجم وكل واحد منها وان لم يبلغ
مبلغ التواتر لكن مجموع الروايات بلغ حد التواتر وذلك يدل على
صحة واحد منها واي واحد منها صح حصل الغرض وثالثها انه اخبر
عن الغيوب والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا ان من ادعى النبوة
فظهر المعجزة عليه كان رسولا لان الرجل اذا قام في المحفل وقال اني
رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلت
فخالف عادتك وقم عن مكانك فقام الملك اضطر الحاضرون
الى صدقه فكذا ههنا الطريق الثاني في اثبات نبوته عم الاستدلال باخلاقه

وافعاله واحكامه وسيرة فان كل واحد وان كان لا يدل على النبوة لكن
مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبياء وهذه طريقة اختارها الجاحظ
وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال الطريق الثالث اخبار
الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوة محمد عليه السلام وللاستقصاء
والاستقصاء فيها مذكور في المطولات اعجاز القران على قول
قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتاخرين
في صرف عقول الفصحاء والقادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة
قالوا الكل اهل صناعة اختلفوا في تحديد تلك الصناعة فلا محالة يكون
فيهم فلا محالة يكون واحد لا يبلغ غيره شاوه ويعجز الباقون عن معارضته
ولا يكون ذلك معجزا له لان ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول
اقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك
هو المعجز والاستدلال بالاخلاق والافعال ايضا قوي وهو معنى قوله
تعالى وتبلوه شاهد منه فان ذلك يشهد على صدقه في دعواه وهو صادر
منه قال وان قيل لا نسلم انه ظهر المعجز على يده قوما في الوجه الاول ان
القران ظهر على يده وهو معجز قلنا الاستقصاء في الاسولة والاجوبة على
هذا الوجه مذكور في كتاب النهاية قوله في الوجه الثاني اشبع الخلق
الكثير من الطعام القليل قلنا هذه الاشياء لو وجدت لنقلت نقلا
متواترا لانها امور عجيبة والدواعي متوفرة على نقل العجايب
فلما لم ينقل نقلا متواترا علمنا انها ليست صحيحة سلمنا سلامتها عن
هذه الطعن لكن لا نداع في انها لا تنقل نقلا متواترا بل انما نقلت
على سبيل الاحاد ورواية الاحاد لا يفيد العلم قوله مجموع الروات

بلغوا حد

بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وايها صح حصل الغرض
قلنا لا نسلم ان روات الغرايب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة
بلغوا الى حد التواتر فانه ليس كل ما يذكر في كتب دلايل النبوة مما يصح الاستدلال
القطعي به على الرسالة انما الذي يصح الاستدلال به على ذلك امور
قليلة كنبوع الماء من بين الاصابع وامثاله ولا نسلم ان روات
امثال هذه الاشياء بلغوا الى حد التواتر قوما في الوجه الثالث اخبر عن
الغيب قلنا اخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة او يوافقها الاول
ممنوع والثاني مسلم بيانه ان العادة جارية بان الصدور اذا حاكوا
ترغب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم لكرهم بان اليد لهم والدولة
راجعة اليهم فقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم من هذا الباب وايضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن امور كلية على
سبيل الاجمال فان وقع شيء من ذلك جعله حجة على صدقه وان لم
يقع قال انا ما عينت الوقت بل شفيع بعد ذلك وقوله الم غلبت
الروم في ادنى الارض من هذا الباب سلمنا انه اخبر عن الغيب على التفصيل
فلم قلت انه معجز والدليل عليه ان المحدثين في كتب دلايل النبوة رووا
ان شقا وسطيحا اخبرا عن احوال محمد عليه السلام مع انهما ما كانا من
الانبياء وعلمنا ان الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون قد يخبرون
عن الغيوب المفصل بناء على الرويا وكذا المنجمون واصحاب العزايم
واذا كان كذلك لم يكن معجزا اورد دلايل وطرق كثيرة على النبوة
وسيذكر في الجواب المعتمد هو ظهور القران على يده والحق ان الامارات
الظنية اذا تواترت ادت الى حكم العقل جزما بالموافقة عليه في بيانه

ذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات وايراد هذه الدلايل التي
ذكرنا بمثابة التجربيات المودية الى حكم جزم يقيني فهو ان كانت احدها غير
عليها لكنها بالجملة تودي الى حكم يقيني وان لم يكن يصلح لان مناظرتها
وعليها لانها تجري مجرى القضايا التي هي مبادي الانبية التي لا يمكن ان تثبت
بحجة او برهان قال ثم يقولون ان كان ماذكرتم دالا على ظهور المعجزة على يده
فمعناه ما يدل على انه ممتنع وبيانه هو انه لو جاز انخراق العادات عن
مجاريها لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا والبحر دما عبيطا وان ينقلب
ما في البيت من الامتعة اناسا فاضلين ومعلوم ان تجويزه تقدح في البديهيات
اما انخراق العادات فليس مما ينكره المتكلمون لانه جايز مع القول بالفاعل
المختار ولا مما ينكره الحكماء لانهم يقولون بان النفوس الزكية قوية
ربما تؤثر في اكثر الاجسام التي في عالم الكون والفساد سلمنا ظهور
المعجزة على يده لم قلت ان كل من كان كذلك كان رسولا وتقريره ان
الاستدلال بظهور المعجزة على الرسالة يتوقف على مقدمات ثلث احد
ها انه فعل الله تعالى وثانيها ان الله تعالى فعله لاجل التصديق وثالثها
ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق اما المقام الاول ففيه النزاع
من وجوه احدها انا ان اثبتنا النفس الناطقة فلعل نفس النبي مخالفة
بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وان لم نقل بالنفس
الناطقة فلا بد وان يكون الانسان عبارة عن البدن فلعله كان لمزاج
بدنه خصوصية لم يحصل تلك الخصوصية لساير الابدان فلا جرم قدر على ما لم
يقدر عليه غيره وثانيها ان النبي لعله وجد جسما نباتا او حيوانا له خاصية
عجيبة مستعقبة لتلك الاثار الغريبة التي اظهرها النبي ولما لم يقع ذلك الجسم في يد

حد لاجرم

حد لاجرم عجز الكل عن معارضته وثالثها لعل الجن والشياطين اعانوه عليه
واما اعانوا غيره عليها او الارواح الفلكية اعانوه عليه او الملائكة اعانوه عليه
بل هذا ظاهر لان الانبياء عليهم السلام يحيلون اكثر الاشياء على الملائكة
ونحن انما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الانبياء فقبل العلم بصدقهم جوزنا
وجودهم وعدم عصمتهم وذلك كاف في تحقيق الاحتمال واما المقام
الثاني ففيه النزاع من وجهين احدهما لا نسلم انه خلق المعجز لاجل التصديق
فان المعجز لا شك انه ليس نفس التصديق فلو لم يكن الغرض منه التصديق
لم يبق للمعجز دلالة على التصديق لا سيما وقد بينتم ان افعال الله تعالى لا يجوز
ان يكون معللة بالغرض ومما يحقق هذا ان الفعل بدون الدواعي اما ان
يكون جايزا او لا يكون فان كان جايزا لم يمكن القطع بان الله تعالى فعل
المعجز لاجل التصديق بل لعله فعله لا لامر اصلا وان لم يجز فتوقف فعلنا
للقبايح على داع يخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لموجب القبيح
واذا جاز ذلك على الله تعالى فلم لا يجوز ان يضل عباده واذا جاز ذلك منه
بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق الثاني سلمنا ان الفعل المعجز لمقصود
لكن لم قلتم ان ذلك المقصود ليس الا التصديق فلعله تعالى فعله لغرض اخر
وعليكم بيان الحصر ثم انا على سبيل التبرع نذكر امورا اخر احدها ان يفعله
ليكون ابتداء عادة وثانيها ان يكون تكرير العادة متطاولة فان الفلك
الثامن لا يستكمل الدورة الا في ستة وثلثين الف سنة فيكون وصولها
الى اول الحمل في مثل هذه المدة عادة لها فلعل هذا الحادث يكون من هذا
الباب وثالثها ان يكون ذلك كرامة لولي او معجزة لنبي اخر في طرف
من اطراف العالم ورابعها ان يكون ذلك ارهاصا لنبي ياتي بعد ذلك لا لاحوال

التي ظهرت على محمد عليه السلام قبل بعثته كالنور الذي يحكى انه كان يظهر في جبين ابيه وخامسها ان يكون ذلك امتحانا للعقول المكلفين كما انزل الله المتشابهات امتحانا للعقولهم المقام الثالث سلمنا ان الله تعالى صدقه لكن لم قلت ان من صدقه الله تعالى فهو صادق فان عندكم الله تعالى خالق الكفر والفواحش فاذا لم يقبح ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه ايضا تصديق الكاذب وهذا السوال الاخير مختص بنا دون المعتزلة ثم نقول هب انا لم نذكر شيا من هذه الاحتمالات فلم قلت ان من اظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع فيه الى المثال ضعيف لانا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعي لانه ربما قام الملك في ذلك الوقت لانه حدث في بطنه الم او شاهد شيا فخاف او تذكر امرا فقام طلبا له وبالجملة فليس فيها الا الدوران وهو انه قام عند التماس المدعي وما قام قبل ذلك والدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكى ان واحدا كان يجلس في مسجد فكلما دخل المودن واذن قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن مالي اراك كلما اذنت خرجت لا بل كلما هممت بالخروج اذنت وهذا يدل على ان دلالة الدوران على العلية ضعيف ثم سلمنا دلالة ذلك الفعل على التصديق فلم قلت انه في حق الله تعالى كذلك ويتعرف ان القياس المويد بالجامع لا يفيد الا الظن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا هو الاعتراض على الدليل الاول على النبوة واما الدليل الثاني وهو الاستدلال بمحاسن احواله على نبوته وضعيف لان غاية ما في الباب انها يدل على كون ذلك الانسان متميزا عن ساير الناس بمزيد الفضيلة ولكن من اين يدل على النبوة وكيف ويحكى عن افاضل الحكماء في الاخلاق

امور عجيبة جعلها الناس قدوة لانفسهم في الدنيا والاخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة واما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التورية والانجيل على نبوة محمد صلى الله عليه فالاعتراض عليه انكم اما تقولوا انه جاء في هذه الكتب صفة محمد عليه السلام على سبيل التفصيل بمعنى انه تعالى بين انه يجي في السنة الفلانية في البلدة الفلانية شخص وصفه كذا فاتبعوا انه رسولي واما ان لا يقولوا انه تعالى بين ذلك بيانا مجملا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل لان التورية والانجيل خاليا عنه لا يقال اليهود والنصارى حرفوا الكتابين لانا نقول هذان الكتابان كانا مشهورين في المشارق والمغارب ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف اليه كما في القران وان ادعيتم الثاني فتقدير المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما دل على ظهور انسان فاضل شريف وان دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد عليه السلام اذ ربما كان المبشر به انسانا اخر هذا الذي ذكره كله بمنزلة شبه السوفسطائية وان اليقين الحاصل للعقل اذا قام انسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله تعالى والدليل على صدق قولي ان الله تعالى يظهر على يدي امرا خارق العادة فظهر وقال من لم يصدق فليات بمثل ما ظهر على يدي وعجز من عاداه عن ذلك لا يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد اشار المصنف ايضا الى هذا المعنى في الجواب على ما سياتي واما المذكور في التورية والانجيل الدال على نبوة محمد عم فكثير يذكره المصنفون من الواقفين عليهما منها ما ذكر في التورية بعبارة تفسيرها هكذا جاء الرب من طور سينا وظهر في ساعير وعلا بفاران وفي التوراة ان اسمعيل كان في

بريه فاران يعني باديه العرب وذكر الوافقون على حالها ان فاران في طريق
مكه قبل العدن بميلين ونصف وهو كان المنزل والساعة يقر عليه على سياك
الطريق من عراق الى مكه ومنه ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال بموسى
اني اقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم واي رجل لم يسمع كلماته التي يؤديها عن
ذلك الرجل باسمي انا انتقم ومنها ما في السفر الاول لهاجر انها ملد ويكون
من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع وايضا جاء
في الانجيل في الفصل الرابع عشر من انجيل يوحنا ان المسيح قال اني اسأل
ابي ان يعطيكم فارقليطا اخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارقليط
معناه كاشف الخفيات وامثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب ساير
الانبياء التي عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها ولا يقدر المخالف على
دفعها او صرفها الى تلك او الى غيره او على ان يكتمها سلمنا ان ما ذكرتم
يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه احدها شبهة
الدهرية وهي القدح في الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما بالجزئيات
مريدا لها ثانيها شبهة منكري التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاءوا
من عند الله بالتكليف لكن القول بالتكليف محال على ما تقدم
كلامهم فيه وثالثها شبهة البراهمة وهي من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول
عم ان علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول او لم يرد وان
علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول او لم يرد وان لم يعلم لا حسنه
ولا قبحه فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد بالرسول
او لم يرد على ما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن
امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن حسنا مقبولا في محل الحاجة

قبح

قبح الانتفاع به سواء ورد به الرسول او لم يرد لانه اقدام على ما يحتمل
الضرر من غير حاجة اصلا الثاني ان دلالة النبوة ليس الا المعجزة بالاتفاق
لكنا بينا ان المعجز لا يدل على النبوة وامتنع الجزم بالصدق ورابعها شبهة اليهود
وهي من وجهين الاول ان الله تعالى لما شرع شريعة موسى عم فاما ان يكون
قد بين فيها انها باقية الى القيامة او بين فيها انها الى الوقت الفلاني
فقط او بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأبيد والتوقيت فان قلنا
انه تعالى بين التأبيد لم يجز نسخه اما اولا فلانه تعالى لما اخبر ان هذا الشرع
ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا وهو غير جائز على الله تعالى
واما ثانيا فلانه لو جاز ان ينص على ان شرع محمد عليه السلام ثابت ابدا
مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم واما ثالثا فلانه لو جاز
ان يخبر الله تعالى عن التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل لارتفع الامان
عن كلامه ووعده ووعيده وذلك باطل بالاتفاق واما ان قلنا
انه تعالى بين في شرع موسى عم انه ثابت الى الوقت الفلاني فهذا
ايضا باطل لان هذا من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقله فوجب
ان ينقل ذلك التوقيت متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الانطباق
على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عم عند مبعث
عيسى عم وانتهاء شرع عيسى عم عند مبعث محمد عم معلوما بالضرورة
للخلق وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى
الدلايل بعيسى ومحمد عليهما السلام من الله على دعواهما لم يكن الامر كذلك
علمنا فساد هذا القسم ولانه لو جاز ان نقل هذا التوقيت لجاز ان
يقال ان محمدا عم حول الصوم من رمضان الى شوال والقبلة من الكعبة الى

غيرها وانه قال الشرعي لاشئ موبدا بل الى الوقت الفلاني مع انه لم ينقل
شئ من ذلك وتجويزه قدح في شرع محمد عليه السلام واما ان قلنا انه تعالى
بين في شرع موسى عم انه ثابت ولم يبين التابيد والا التوقيت فهذا
محال لانه سنبين ان شاء الله تعالى في اصول الفقه ان الامر لا يفيد الا وجوب
الفعل مرة واحدة ومعلوم ان شرع موسى عم لم يكن كذلك فان التكاليف
كانت متوجهة بذلك الشرع على الخلق الى زمان عيسى عم بالاتفاق قلنا
متى ظهر فساد هذين القسمين الاخيرين ثبت الاول ويلزم من صحته امتناع
امتناع النسخ القسم الثاني ان اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في
المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما السلام ان كل
واحد منهما اخبر عن شرعه باق الى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم
والا لامكنكم اثبات وجود محمد عم فضلا عن نبوته واذا صح ذلك عنهما
فلا شك انه قولهما حجة لا يقال شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا
مفقود في ذلك النقل اما اليهود فلان بخت نصر قتلهم حتى لم يبق منهم
الا عدد يسير دون عدد التواتر واما النصارى فلانهم كانوا قليلين
في ابتداء الامر لانا نقول ما قيل في اليهود فضعيف لان اليهود كانوا امة
عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الارض وغربها وفي البلاد المتباعدة
جدا فمن المستحيل قتل مثل هذه الامة العظيمة الى حيث لا يبقى منهم
على وجه الارض عدد التواتر واما حديث النصارى فضعيف ايضا لان
ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عم قبل مبعث محمد عم وذلك مما لم
ينقل به احد الجواب ان المعتمد في رسالة محمد عم ظهور القران عليه وسائر
الوجوه انما يذكر للتتمة والتكميل قوله لو جاز انخراق العادات لارتفع

الامان

الامان عن البديهيات قلنا هذا لازم على الفلاسفة لاحتمال ان يحدث
شكل فلكي غريب يوجب هذه الغرايب في هذا العالم قوله يجوز ان يكون
للعجز لا من الله تعالى وان كان منه لكن الغرض شئ سوى التصديق
قلنا المعتزلة عولوا في الجواب عنه على حرف واحد وهو انه لو كان
المدعي كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع من ظهور ذلك المعجز منعا للعباد
من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف لانه انما يجب على الله تعالى
كشف الحال منها لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها اخر سوى دلالته على التصديق
الله تعالى لذلك المدعي فاما اما احتمال ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلف
باحد الاحتمالين دون الاخر كان التقصير من قبل العبد لا من قبل الله تعالى
وفي مثل ذلك لا يجب على الله تعالى كشف الحال الا ترى انه لم يصح ازال
المتشابهات من الله تعالى لما انها محتملة غير قاطعة وكذا ههنا وايضا
فان الله تعالى يعين الكفرة على المسلمين ويمكنهم من قبل اوليائه المسلمون
يجتهدون في الدعاء وسؤال المعونة على الكفار وقد لا يجيب دعاءهم
ولا يعطيهم مناهم والكفار يقولون في دعواتهم اللهم انصر احب الفئتين
اليك وان لم ترض بما نحن فيه من تكذيب مدعي النبوة والمخالفة له ولا
اصحابه فاسلب عنا ما اعطيتنا من القوة والتمكن ثم ان الرب تعالى
قد لا يفعل ذلك فيجب ان يكون هذا موهما لتصديق الكفر فلما لم يكن
هذا كذلك اما قالوه والجواب الحق مبني على مقدمة وهي ان التجويز العقلي
لا ينافي القطع بعدمه فانا نجوز ان يخلق الله تعالى انسانا شيخا
في الحال من غير الوالدين وان تقلب الانهار دما والجبال ذهبا ثم انا مع
هذا التجويز نقطع بانه لم يوجد وان من واجه غيره بالشتم فغضب المشتوم

وجهه ونظر الى الشاتم شهد اعلم بالضرورة غضبه وكذلك القول في حمرة
الخجل وصفرة الوجل مع ان حصوله ابتداءً بدون الغضب ممكن وهذا النقض
لازم على الفلاسفة على ما قررناه واذا ثبت هذا فنقول انما علمنا ان
المحدث لهذه المعجزات هو الله تعالى لما قدمنا ان جميع الممكنات
واقعة بقدرة الله تعالى وانما قلنا انها دالة على التصديق لما راينا النبي عم
يقول يا الهي ان كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا
وصار كما قال النبي عليه السلام ذلك اسود صرنا مضطرين الى العلم
بانه تعالى صدقه في ذلك الدعوى ولذلك فان كل من اقر في القرون
الماضية بان هذه المعجزات من فعل الله تعالى اقر بصدق المدعي ولم
يبق له شك فيه وتجويز سائر الاقسام بحسب العقل مما لا يقدح في هذا العلم
الضروري كما ضربناه من المثال اما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد
تقدم الجواب عنه واما شبهة البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم
القول فيه ولنذكر فوائد البعثة بالتفصيل فنقول قد عرفت ان الامور قسمان
منها ما يستقل العقل بادراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا بافتقار
العالم الى صانع حكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تاكيد دليل العقل
بالنقل وقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فبين انه تعالى بعث الرسل
لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلثة في تقرير تلك الحجة احدها ان يقولوا الهنا
جل ثناؤه ان كان خلقنا لعبادته فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي
يريدها منا انها ما هي وكم هي وكيف هي وان وجب اصل الطاعة في العقل

لكن

لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الرسول يقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا
الشرائع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا الهنا ركبتنا تركيب
سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا يا الهنا
بمن اذا سهونا نبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا
واهوائها كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها ان يقولوا هب انا
بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من
فعل القبيح عذب خالدا مخلدا لا سيما وكنا نعلم ان لنا في الفعل
القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق
الثواب لا سيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك فيه فلا جرم لم يكن مجرد العلم
بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا اما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار
فكانت البعثة قطعا لعذر المعاندين من هذه الوجوه واما فائدة بعثتهم
فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكروا فيه امورا احدها ان العقل لا يدل
الا على الصفات التي يحتاج العقل اليها اما السمع والبصر والكلام وسائر
الصفات الجزئية فلا طريق اليها الا السمع وثانيها ان المكلف يكون خائفا
فيقول لو اشتغلت بالطاعات كنت متصرفا في ملك الله بغير اذنه ولو لم
اشتغل بها ربما عذبت على ترك الطاعة فبقي في الخوف على التقديرين
وعند البعثة يزول هذا الخوف وثالثها انه ليس كل ما كان قبيحا عندنا
قبيحا في نفسه فان النظر الى وجه العجوز الشوهاء قبيح والى وجه
الامة الحسناء حسن في الشرع ورابعها ان الاشياء المخلوقة في الارض
منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد الادوار
العظيمة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبايعها ومنافعها

من غير تعب وخطر وسابعها ان المنجمين عرفوا طبايع درجات الفلك ولا يمكن
الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة تعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف
تفي بادوار الكواكب الثابتة ثم سبب انهم وقفوا على الكل بالرصد فكيف وقفوا
على احوال عطارد مع ان الالات الرصدية لا تفي باحوال الصغيرة ودقائقه
وقلة بعده عن الشمس حالتي التشريق والتغريب وسادسها ان الانسان
مدني بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضي الى التقاتل فلا بد من شريعة
يفرضها شارع ليكون مرغبة في الطاعات زاجرة عن السيئات ومانعها
لو فوض كيفية العبادة الى الخلق فربما اتى كل طايفة بوضع خاص ثم اخذوا
تتعصبون لها فيفضي ذلك الى الخلف وما وضع الشريعة منها شاف في ذلك
وثامنها ان الذي يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون كالفعل المعتاد
والعادية لا يكون عبادة اما الذي يامره به من كان معظما في قلبه ولا
يكون هو واقفا على لميته كان اتيانه به لمحض العبادة ولذلك ورد الامر
بالافعال الغريبة في الحج وتاسعها ان العقول متفاوتة والكامل نادر
والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من بعثة الانبياء وانزال الكتب
عليهم ايصالا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه وعاشرها ان
كل جنس تحت النوع ثم انه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها
وكذا الانواع بالنسبة الى الاصناف والاصناف بالنسبة الى الاشخاص
والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء فاشرف الاعضاء ورئيسها القلب
وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذا الابدان
لا بد لها من رئيس والرئيس اما ان يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان
او على الباطن وهو العالم او عليهما معا وهو النبي فالنبي يكون كالقلب

في العالم

في العالم وخليفته كالدماغ وكما ان القوى المدركة انما يفيض من الدماغ
على الاعضاء فكذا قوة البيان والعلم انما يفيض منه بواسطة خليفته
على جميع اهل العالم وحادي عشرها الهداية الى الصناعات النافعة
قال تعالى في داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال لنوح عم واصنع
الفلك باعيننا ولاشك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء
وما يجري مجراها اشد من الحاجة الى الدرع وتوقفها على استخراجها بالتجربة
ضرر عظيم الخلق فوجب بعثة الانبياء لتعليمها وثاني عشرها انه لا بد في
المعيشة من علم الاخلاق والسياسة فلا بد من البعثة لتعليمها ولهذا قال الله
تعالى لنبيه عم خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقال ان الله
يامر بالعدل والاحسان وقال فبما رحمة من الله لنت لهم وقال وانك
لعلى خلق عظيم فقد ظهرت فوايد البعثة من هذه الوجوه واما شبهة اليهود فالجواب
عنها اولا بما ان الله تعالى بين ان شريعته موقتة بيانا اجماليا ولم يبين كمية
الوقت قوله لو كان كذلك يعرف ذلك بالتواتر كما عرفت اصل
الدين بالتواتر قلنا لم لا يجوز ان يكون توفر الدواعي الى نقل الاصل
اتم من توفرها على نقل الكيفية فلا جرم كان احد المتواترين اقوى من الاخر
والجواب عن الاخر انا بلوغ رواة هذا الخبر الى حد المتواتر في جميع الاعصار
غير معلوم واذا كان كذلك لا جرم لم يحصل العلم بهذا الخبر وشبهة
البراهمة ان الرسل اما ان اتوا بما يوافق العقول او بما يخالفها وما يخالف
العقول غير مقبول فلا فايدة في مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة
فيه اليهم فاذن لا فايدة في مجيئهم وجوابهم ان كل ما يوافق العقول لا تخلو
اما ان يستقل العقول بادراكه واما ان لا يستقل والحاجة اليهم في القسم الثاني

والیضاً ما یخالف العقول تقع علی قسمین احدهما ما یقتضی العقول نقیضه والثانی
ما لا یقتضیه ولا نقیضه بعضه ومن الثانی ما یمکن ان یکون محتاجین الی معرفته
فی العاجل والاجل وهم یعرفوا ضامنا ذلک واما الشبهة الاولی للیهود فجوابه
ان ظاهر لفظ التورات الحکم بالتابید فی مثل قوله تمسکوا بالسبت
ابدا وذلک لا ینافی انقطاع ذلک بعد مدة طویلة لان التابید
قد یستعمل فیما یبقی مدة طویلة وان فی التورات ان الله قال لنوح عند خروجه
من الفلک انی جعلت کل دابة حسنة ماکلا لک ولذریتک واطلقت
ذلک لکم کنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاکلوه ثم انه حرم علی لسان موسی
کثیرا من الحیوانات فهذا النسخ ظاهر وهو عندهم غیر ممکن من الله تعالی وفی السفر
الثانی من التورات قدبوا الی کل یوم خروفین خروف غدوة وخروف
عشیة بین المغارب قربانا دائما لاحقابکم ثم انقطع فان ذلک الدوام
عند علمائهم وقال فی موضع کل عبد خدم ست سنین یعرض علیه العتق
فان لم یقبل یثقب اذنه ویستخدم ابدا وقال فی موضع آخر یستخدم
خمسین سنة ثم العتق فی تلک السنة وامثال هذه کثیرة یقف علیها کل
منصف یطلع علی کتبهم المنزلة واما شبهتهم الثانیة وهی القول بان
موسی علیه السلام اخبر ان شرعه لا یرتفع الی یوم القیامة فذلک غیر
مسلم لان موسی عم ما اخبر عن المعاد والقیامة فی التورات وانما اخبر بهما
الانبیاء الذین کانوا بعده والقول بانتشار الیهود فی شرق الارض وغربها
غلط لانهم کانوا مجتمعین فی الشام الی ان قتل بخت نصر اکثرهم ولم یصل
الی العجم منهم احد قبل ما بعث بخت نصر او من قام مقامه جماعة من
اسرائهم الی اصفهان فبنوا بها المدینة المعروفة بالیهودیة ولو کانوا بعد بخت

نصر

نصر بخت نصر یعتبر التواتر فی نقلهم لما صار للتورات ثلث نسخ مختلفة احدها
التی فی ایدی الیهود القرائین والربانیین والثانیة التی فی ایدی السامرة والثالثة
النسخة المعروفة بتوراة السبعین التی اتفق علیها سبعون حبرا من احبارهم
وهی فی ایدی النصاری والاختلاف الذی بین هذه النسخ فی التواریخ
والشرعیات مشهورة واذا لم یبق لهم نقل التوراة التی علیها اساس
دینهم بالتواتر فکیف یعتمد علی تواتر نقلهم عن موسی بان شریعته تبقی الی
القیامة وتواتر النصاری ایضا قریب من ذلک لان تواتر الیهود انقطع
فی الواسط وتواترهم فی المبدا فان الذین آمنوا بعیسی فی زمانه کانوا
قلیلی العدد ولذلک صار لانجیلهم اربع نسخ نسخة متی ونسخة یوحنا ونسخة
مارقوس وذلک لان کل واحد من اکابر الحواریین نقله علی وجه واکثر نسخهم
لاحکام التورات کاباحة لحم الخنزیر وجواز ترک الختان والغسل مروی
عن الحواریین لا عن عیسی عم قوله وفی الجواب عن المعتزلة القائلین بوجوب
کشف الحال عند الاشتباه فی المعجز علی الله نقول بان ذلک لا یجب اذا کان
له احتمالان والاستدلال یزول بالمتشابهات غیر وارد علیهم لانهم
یقولون بوجوب ذلک عند وقوع الحیرة فیما هم مکلفون به فی الدین
والمتشابهات لیس من ذلک القبیل لان الوقف علی قوله وما یعلم تاویله
الا الله لا یضر فی الامور الدینیة بالاتفاق ویمکن الکفرة من المسلمین فی عدم
اجابة دعوات اهل الحق واجابتها لاهل الباطل فلیس مما نحن بامور
الدین ونقایضها لا نفع فیها وقوله لتجویز الشیء لانتفاء فی القطع بعدمه
فکما قال اذا لم یمکن العدم واجبا واما فوائد البعثة التی عدها فیقول
ضرورة وجود الانبیاء لیکمل الاشخاص بالعقاید الحقة والاخلاق الفاضلة

والافعال المحموده النافعه لهم فى عاجلهم واجلهم وتكميل النوع باجتماعهم على الخير
والفضيله ويساعدهم فى الامور الدنيه وسياسته الخارجين عن جادة الخير
والفلاح وباقى الوجوه التى عدها فلبعضها زيادة فى المنفعه وبعضها مما
لا فايده فى ايراده فان الانبياء عليهم السلام لم يعلمونا الطب والطبايع
ودرجات الفلك ولا رصد عطارد ولا اكثر الصناعات واما الوجه السادس
فماخوذ من الحكماء فطريقهم فى اثبات النبوة انهم يقولون الانسان مدنى بالطبع
يعنون به ان الشخص الواحد لا يمكنه ان يحصل اسباب معاشه وحده فانه
يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذى يحفظ من الحر والبرد والمساكن
الموافقه فى الفصول المختلفه والاسلحة التى يحفظ بها من السباع والاعداء
وكل ذلك غير حاصل فى اصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات والانسان
الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونة من جنسه فى ذلك حتى
يقوم كل واحد بشى من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش
وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملات ومعارضات واذا
كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبنى على العدل
والانصاف حتى لا يحيف بعضهم ولا يجوز ان يكون ذلك القانون من تلقاء
بعضهم من غير خصوصية فى ذلك البعض والا لما قبله الباقون فتلك الخصوصية يجب
ان يكون من عند خالقهم حتى ينقادوا لذلك فالاتى بها هو النبى ولا بد له من امر
يختص به دون غيره يقتضى ذلك لمن وقف عليه ان يقر بكونه نبيا وذلك
هو المعجز ولا بد من ان تمهد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود
يقينا او تقليدا او الاقرار بنبوة ذلك النبى وان يضع بينهم النواميس فى معاملاتهم
وفى سياسة من يخرج عن مصالح التعاون وان تعرض عليهم العبادات ليلا ينسوا

عقايدهم

عقايدهم فى خالقهم ونبيهم والنبى يعدهم ويوعدهم فى الاخرة ليكون عقايدهم موافقه
لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يحرفوا ولا يذهبوا مذاهب
اهل النفاق وان يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما فى نفس الامر
حتى يتقوا به ويعلموا الحجة وهذه الضرورة النوع الانسانى اهم من خلق الاشعار
والحاجبين ووقاية العين ومن تعريض الاظفار لادعام لحام الاصابع وغير ذلك لحوم
مما يشبهه فالمدبر للنوع الذى يسوقه من النقصان الى الكمال لا بد وان يبعث
الانبياء ويمهد الشرايع كما هو موجود فى العالم ليحصل النظام ويعيش الاشخاص
ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذى خلقوا لاجله مسئلة
فى عصمة انبياء ع القايلون بالعصمة منهم من زعم ان المعصوم هو الذى لا يمكنه
الاتيان بالمعاصى ومنهم من زعم انه يكون متمكنا منه والاولون منهم من زعم انه يختص
فى بدنه ونفسه بخاصية يقتضى امتناع اقدامه على المعاصى ومنهم من ساعد
على كونه مساويا لغيره فى الخواص البدنيه لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة
او بعدم القدرة على المعصية وهو قول الحسين والذين لم يسلبوا الاختيار
فسروا بانه الامر الذى يفعله الله بالعبد وعلم انه لا يقدم مع ذلك الامر على
المعصية بشرط ان لا ينتهى فعل ذلك الامر الى حد الالجاء وهؤلاء احتجوا على
فساد قول الاولين من العقل بان الامر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم
على عصمته مدحا ولبطل الامر والنهى والثواب والعقاب ومن النقل
قوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى ولا تجعل مع الله الها اخر ولولا ان ثبتناك
لقد كدت تركن اليهم وما ابرى نفسى ثم ان هؤلاء زعموا ان اسباب
العصمة اربعة احدها ان يكون لنفسه او لبدنه خاصية يقتضى ملكة مانعة
من الفجور والفرق بين الفعل والملكة معلوم وثانيها ان يحصل له العلم بمثالب

العاصي ومناقب الطاعات وثالثها تاكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان
من الله تعالى ورابعها انه متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى او النسيان
لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور
الاربعة كان الشخص معصوما عن المعاصي لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت
في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في الطاعات من السعادة وفي المعصية
من الشقاوة صار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحي مما له
ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكدا لذلك الاحتراز فيحصل
من اجتماع هذه الامور تاكيد حقيقة العصمة فكون اسباب العصمة مشتملة على هذه
الامور الاربعة نظر لانهم جعلوا الوحي احد اسبابها وكثير من الامة يقولون
بعصمة الملائكة والائمة وبعصمة حواء ومريم وفاطمة ولم يقول اتيان الوحي اليهم
والتحقيق يقتضي ان لا يكون العصمة لاجل الطمع في السعادات او الخوف
من المعصية لان ذلك يقتضي ان لا يكون العصمة مقتضى طبع صاحبها بل يكون
بالتكليف والاجود ان يقال ان الله تعالى يفعل في حق صاحبها لطفا لا يكون
له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك
هذا راي المعتزلة او يقال انها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وهذا
على راي الحكماء   ثم اتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر
الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر
ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساده
انه لو جاز الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله فاتبعوني وفساد ذلك
يدل على فساده قولهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز اظهار الكفر على سبيل
التقية احتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره

انفاء للنفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لانه يفضي الى اخفاء
الدين بالكلية ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به وقت
ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك يكونون بالكلية منكرين له وكان يلزم ان
لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة وان الخوف الشديد كان حاصلا لابراهيم
عليه السلام زمان نمرود وموسى عليه السلام في زمان فرعون مع انهم لم يمتنعوا
عن اظهار الحق ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا اظهاره لكنه جوز الكبائر عليهم
والاكثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا اقل درجة
من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجات الانبياء
في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى
الى قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها
العذاب والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز
ان يكون النبي اقل حالا من الامة فبالاجماع   لو قال الانبياء اكثر علما
بقبح الفواحش واوفر اقبالا على الامور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم
افحش لكان اقرب والمحصن يرجم لا لشرفه بل لاستغنائه عن الزمان
بخلاف غيره   الثاني ان بتقدير اقدامه على الفسق وجب ان لا
يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكنه
مقبول الشهادة والا لكان ادنى حالا من عدول الامة الثالث ان
بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم
لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله تعالى في الدنيا والاخرة
الرابع لو اتى بالكبيرة يجب علينا الاقتداء به لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي
الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال   هذا الدليل لا يخص بالكبيرة

فانه في الصغيرة ايضا قايم اما الذين لم يجوزوا الكباير فقد اختلفوا في الصغاير واتفق
الاكثرون على انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة
بل يجوز منهم صدورها على وجوه ثلثة احدها السهو والنسيان والثاني ترك الاولى
والثالث اشتباه المنهي بالمباح ترك الاولى ليس من المعاصي فان الاولى
وغير الاولى لشيء كان في كونهما مباحين وانما نعاتب على ترك الاولى لا على سبيل
العقوبة على سبيل الحث على فعل الاولى وايضا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم
لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها وايضا يجب الاقتداء
بهم لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم والذي يشتبه
عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به قال واختلفوا في الوقت الذي يعتبر فيه
العصمة اما الفضيلة من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه انه يكفر ومنهم
من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك
لكنه زعم ان هذا الجايز لم يقع ومن الحشوية من زعم ان رسول الله صلعم كان كافرا قبل
البعثة لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ولقوله تعالى وما كنت تدري ما الكتاب
ولا الايمان واتفق المحصلون على فساد ذلك ومن الناس من طور هذا الحكم
في الامامة وقال كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز ايضا ان يكون الامام
كافرا قبل الامامة وكذلك يقدحون في امامة الشيخين فاما انه هل يجوز فعل
الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فالاكثرون من اهل السنة جوزوا ذلك مستدلين
بافعال اخوة يوسف ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم ثم الذين جوزوا
ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل
الندرة بحيث يتوبون عنه ويشتهر حالهم فيما بين الخلق باصلاح فاما لو اصروا
على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جايز لان المقصود

من بعثتهم يفوت على هذا التقدير واما انه هل يجب كونهم معصومين عن الصغاير
قبل البعثة وبعدها فالروافض اوجبوا ذلك ومن عداهم جوزها لكن اختلفوا
في كيفيتها اما النظام والاصم وجعفر بن مبشر فانما جوزوا ذلك طريق السهو
والنسيان فيقال لهم اما ان يقولوا انه حال السهو بقي مكلفا وهو غيره
جايز لانه تكليف ما لا يطاق او لا يبقى مكلفا فح لا يكون ذلك معصية
او يقولوا انما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان وهو قول اهل السنة ومن الناس
من حمل تلك الزلات على ترك الاولى لا يقال لو كان ترك الافضل سببا
لاستحقاق العتاب لعوتب ابدا اذ لا عبارة الا وفوقها عبادة ولا تحقق
العتاب على المباحات لانا نقول استحقاق العتاب على ترك الافضل انما
يتوجه اذا لزم منه فوت مصلحة او حصول مضرة لا يمكن احتمالها اما في الاعتذار
عن قصة ادم عم ومنهم من زعم ان قوله وعصى ادم اي عصا اولاد ادم كما
في قوله واسال القرية ومنهم من سلم ان المراد ادم عم ثم زعم ابن فورك ان
ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه
كان على سبيل النسيان لقوله تعالى فنسي الاعتراض عليه ان ابليس ذكر ادم
وقت الوسوسة امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة ومع هذا التذكير
يمتنع حصول النسيان وايضا ان الله تعالى عاتبه على ذلك في قوله الم انهكما
عن تلكما الشجرة وادم وحوا اعترفا بالذلة فقالا ربنا ظلمنا والله تعالى قبل
توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان
ادم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه
احدها زعم النظام ان ادم فهم من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الشخص
وكان المراد منه النوع كقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم

اخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر
لدليل عنده اقوى كي يؤكد قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى
اولاد آدم قوله تعالى في قصة ادم فلما اتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما
اتاهما وبالاتفاق لم يشرك ادم ولا حواء انما اشرك اولادهما ومن يقول
أن رسول الى ابليس ذكر آدم ومع هذا التذكير يمتنع النسيان فجوابه انه يجوز ان
يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه بقوله تعالى
فنسي وهذا النهي يجوز ان يكون نهي الكراهة لا نهي التحريم وبالجملة اذا تعارضت
الدلايل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف   مسئلة الكرامات جايزة
عندنا خلافا للمعتزلة وللاستاذ ابي اسحق مسالنا ان التمسك بقصة مريم
وآصف ثم تميز الكرامة عن المعجزة بتحدي النبوة   للمنكر ان يقول ذلك
محمول على معجزات عيسى وسليمان اما في عيسى فعلى سبيل الارهاص
واما في سليمان فقد كان على سبيل التحدي مع بلقيس يعني بعض اتباعه
تقدرون على هذا فهل تقدرون انتم عليه بدليل انها اسلمت بعد مشاهدة
معجزات   مسئلة الانبياء افضل من الملائكة عندنا خلافا للمعتزلة للقاضي
منا والفلاسفة لنا قوله تعالى ان الله تعالى اصطفى ادم ونوحا سوا اوجبنا
على العموم او عالمي ذلك الزمان كما في قوله واني فضلتكم على العالمين فالمقصود
حاصل ولان البشر يعرفون الله تعالى ويحبونه مع كثرة الصوارف عنه
من الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس للملائكة شيء من ذلك
فيكون طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله عم افضل العبادة احمزها اي اشقها
اقوى للقايل ان يقول يريد بالفضل كثرة العلم والقربة الى الله او غير ذلك
فان اراده بكمال العلم فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس

كسبية

كسبية نظرية وان اراده به القربة فالملائكة اقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط
بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وساطتهم   اما الفلاسفة
احتجوا على ذلك ان الملك افضل بوجوه احدها ان الروحانيات مركبات
والبسيط اشرف من المركب ثانيها الروحانيات مطهرة عن الشهوات
والغضب التي هما منشأ الاخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها
الروحانيات صور مجردة كمالاتها حاضرة بالفعل والنفوس البشرية مادية
اما الجوهر بانها عند من يجعل النفس مزاجا او في افعالها عند من يجعلها مجردة وعلى
التقديرين فهي بالقوة وما بالفعل التام اشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات
صور مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فيكون وجودات محضة وخيرات
محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة فالمادة منبع العدم والشر والخير افضل
من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية
سفلية كثيفة وسادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات ظلمانية بقوتي
العلوم والعمل اما العلم فلاحاطتهم بالامور الغائبة عنها واطلاعهم على
مستقبل الاحوال الجارية عليها ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية
وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم فطرية آمنة من الغلط
وعلوم الجسمانيات كسبية ومتعرضة للغلط واما العمل فلكونهم عاكفين
على العبادة يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجسمانيات ليس كذلك
وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الاجسام كالسحاب
والزلازل القوية من غير ان يعرض لها فتور وثامنها الروحانيات اخيار
انها متوجهة الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة
بل مترددة بين جهتي السفالة والعلو وتاسعها الروحانيات محيطة بالهياكل العلوية

السورانيه والجسمانيات مختصه بهذه الهياكل الفاسدة ونسبة الارواح بنسبة الهيا
كل فلما كان الهياكل السماويه اشرف كانت الارواح السماويه اشرف وعاشرتها
الارواح الفلكيه متصرفة في هذا العالم فانها هي المدبرات امرا وهي المبداء والمعاد
وهما اشرف من ذي المبداء وذي المعاد فالروحانيات اشرف
في هذا الكلام خبط كثيره اما قوله البسيط اشرف من المركب فيقتضي ان يكون
العناصر اشرف من الناس حتى من الانبياء فان اجسادهم مركبة من العناصر
وقولهم الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية
عنهما فيقال له ان اردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس
البشرية مفارقة وهي طالبة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية
ونفوسها خالية عنها وقوله الروحانيات كمالاتها بالفعل فذلك مختص
بالعقول وههنا اخرج النفوس عن الروحانيات وقوله الروحانيات
وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة
وهيولى وصور ففي هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة
وقوله الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها باوصاف الاجسام فان
النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف لا يكون الا جسما
الا ان يريد بهذه الصفات غير ما هي دالة عليها وقوله في تفضيل علم الروحانيات
باحاطتهم بامور الغائبة عنها مستدركة لان علومهم كلية وقوله وعلومهم
فعلية يقتضي انها لا تعلم الا الله لانها ليست بفاعلة اياه ولا يعلم السافل منها
ما هو اعلى درجة منه واما عكوفهم على العبادة فمن شان النفوس السماوية
عندهم التحرك اجسامها تقربا الى مبادءها وقوله الروحانيات تقوي
على تصريف السحاب والزلازل فههنا اخرج العقول عن الروحانيات

لانها

لانها لا ساير الاجسام والرياح والابخرة التي تصرف الرياح وتحمل الزلازل
ليست بعقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانيات اختيارا انها غير جارية
اخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مختصها
الهياكل العلوية وجسمانيته وقوله الارواح الفلكية هي المدبرات امرا خاص
بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانيات وقوله هي المبداء والمعاد
قول لا يقول به احد فان الفلاسفة يقولون ان المبداء من الله تعالى
والمعاد اليه لا الى النفوس واليها اما الاول فظ واما الثاني فلان كمال
النفوس الانسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه بالكلية اليه وهو المراد
عن عوده اليه قال اما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل لقوله تعالى ما نهاكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون وقوله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم والجواب
عن شبهة الفلاسفة مبني على افساد اصولهم وقد تقدم ذلك وعن التمسك
بالايات مذكورة في الكتب البسيط ارادت الاية الاولى تفضيل
الملك على ادم وقت مخاطبة ابليس لكنها ما دامت على تفضيلها عليه بعد
الاجتباء وفي الاية الثانية نفي الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم
على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله بقول
المشركين انهم بنات الرحمن والاية الثالثة تدل على تخيل تلك النساء ان
جمال الملك يكون اكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملكة على البشر قال القسم
الثاني في المعاد مسئلة اختلف اهل العلم فيه واطبق المليون على المعاد
البدني والفلاسفة على المعاد النفساني وجمع من المسلمين والنصارى عليهما
وجمع من الدهرية على نفيهما وتوقف جالينوس في الكل اما القائلون بالمعاد

البدن ومنهم من زعم ان الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم انه يفرق الاجزاء ثم اجمعها والكلام فيه يتفرع على المسايل بسئله الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا او مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا اما المتكلمون فزعموا انه جسم ثم الجمهور منهم يقولون ان هذه البنية المحسوسة وهو ضعيف اما قوله هذه البنية فلانها دائما في التغير ومنتقلة من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى الكبر ومن الذبول الى السمن مع ان كل واحد يعلم ان هويته باقية في الاحوال كلها واما قوله المحسوسة فضعيف ايضا لان المحسوس هو اللون والشكل القائمان بسطحه الظاهر والانسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون والا لكانت الاجزاء الداخلة باسرها خارجة عن هويته فثبت ان ما هو حقيقة الانسان غير محسوسة بالاتفاق ومنهم من زعم انها اجزاء الداخلة باقية من اول العمر الى منتهاه ريدون بهذه البقية الاجزاء الاصلية من البدن التي لا يمكن ان يقوم الحيات باقل منها لا الاجزاء التي تزيد وتنقص في الاحوال وبالمحسوسة ان في شان تلك الاجزاء ان يحس بها لا انها محسوسة بالفعل والاجزاء الداخلة يحس بالتشريح وان لم يكن محسوسة في حال الحيات وهي غير الشكل واللون فكان المذهبين واحد ثم اختلفوا فيه وزعم ابن الروندي انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في الاعضاء والاطباء زعموا انه الروح واللطيف في اللطيف الموجود في الجانب الايسر من القلب ومنهم من جعله الروح الدماغي ومنهم من جعله الاخلاط الاربعة او الدم خاصة واما الذين قالوا انه جسماني فمنهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيط وتاليف اجزائه ومنهم من جعله عبارة عن الحيوة واما الذين

قالوا

قالوا انه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة ومن المعتزلة معمر ومنا الامام الغزالي والحجة القوية لمثبتها من وجهين الاول ان العلم بالله غير منقسم اذ لو انقسم لكان اما ان يكون لكل واحد من اجزايه علما اولا يكون فان كان علما فاما ان يكون علما فاما ان يكون علما بذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف وان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل هيئة زايدة فان القسمت عاد التقسيم والا حصل المقصود واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون محله منقسما لان الحال في المنقسم منقسم وكل متحيز منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد فمحل العلم بالله غير متحيز ولا حال فيه وجوابه انا بينا اثبات الجوهر الفرد ثم قوله الحال في المنقسم منقسم متعرض بالنقطة والاضافة والوجود الثاني ان القدرة والعلم وساير الاعراض النفسانية ان كان هو البدن فاما ان يكون محلها اجزاء واحدا من البدن او اكثر من الواحد والاول ممتنع اما اولا فلاستحالة الجزء الذي لا يتجزى واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون ما عداء ذلك الجزء ميتا وهو مكابرة واما الثاني فاما ان يكون الاجزاء موصوفة بعلم واحدة فيكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة وهو ممتنع او يكون القايم بكل واحد منها علما حدة وقدرة فان كل واحد يدرك نفسه شياء واحدا لا اشياء وجوابه انه منقوض على مذهب الى على بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب ونفيه ادلتهم مع الجواب مذكورة في كتبنا الحكمية وحجتهم الاولى مبنية على ان العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فان كان حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز ان يكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث انه واحد منقسما فاذن يجب ان يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فانها عندهم

غير سارية ولا بالوحدة والاضافة لانهما عقليان ولا بالوجود لامتناع حلوله
فانه غير موجود والذي قال في اجزاء العلم بالشئ فالحق انها يمكن ان يكون
علوما لابد لك الشئ كالجنس والفصل واللهة الزايدة الحادثة تعدد تركهما
تقوم بها وبها تقومان بالعالم ولا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام
محلهما فان حكمها حكم الوحدة القائمة لكل كثرة واما في الحجة الثانية فلا يلزم
من كون العلم والقدرة قايما بجزء من البدن كون باقي الاجزاء مسايلي يلزم
ان لا يوصف سائر الاجزاء بالعلم والقدرة والا لزم ان يكون الوصف
الواحد حالا في المحال الكثيرة غير وارد عليهم لانهم يجوزون ذلك وابو علي
يقول يكون حس قوة حالة في عضو يمكن قسمته الى اجزاء كثيرة كذلك القدرة
ولكن الاحساس واستعمال القدرة يكون النفس خاصة بواسطتها على اثبات
النفس الناطقة فيستدل بالعلم على ما مر ولغيره من الدلائل المذكورة في كتبه
حجة النفات ان المدرك للجزئيات هو البدن فالمدرك للكليات
هو البدن بيان الاول انا نعلم بالضرورة انا الحس الحرارة باصبعنا اذا
المسنا النار والكاره مكابرة وبيان الثاني من وجهين الاول انا اذا احسنا
حرارة جزئية امكنا حمل الحرارة الكلية عليها والحاكم للكل على الجزء يدرك
لها ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات
هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن الا ان يق البدن مدرك
للجزئيات فقط والنفس لهما معا لكنه باطل لانه يكون الانسان مدركا
للجزئيات وبين الثاني ان الماهية اذا عرضت انها كلية جزء من الجزء لان
الانسان فقد جزء من هذا الانسان ومن ادرك المركب فقد ادرك
المفرد فمن ادرك هذا الانسان فقد ادرك الانسان لا محالة والانسان

كلى

كلى ولا بينه في هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب
بل قيد به وهو كونه هذا لكنه باطل اما اولا فلانا للنا على ان التعين لا يجوز
ان يكون وصفا وجوديا زايدا والا لزم التسلسل واذا لم يكن التعين وجوديا
استحال ان يكون متعلق الابصار واما ثانيا فلان متعلق الحس اذا كان
مجرد التعين ومجرد التعين امر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس
من المعينات امر واحد في الكل فوجب ان لا يحس بالاختلاف البتة
من جهة الابصار وكذب الثاني يدل على كذب المقدم ولنذكر الان بعض
احوال النفس اقول انه ذكر في مواضع ان القائلين بالنفس يقولون
بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات وذلك افتراء على القائلين
بالنفس والحجة مبنية على ذلك ومذهبهم ان مدركهما شئ واحد هو النفس لكنها
مدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالالات ويدرك الكليات
والجزئيات المفارقة بذاتها وليس البدن بانفراده يدركا لشئ منهما
وتمام وكلامه في هذه الحجة خبط لا فائدة فيه والا هو لو ارد على احد من العقلاء
مسئلة مذهب ارسطاطاليس واتباعه ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع واحتجوا بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا
بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب
جسم فالنفس جسم الاعتراض لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية
كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم
فالنفس جسم الاعتراض لم لا يجوز ان يقال كونها نفوسا بشرية
معناه انها مدبرة للابدان البشرية وكونها مدبرة عن عوارضها فلم لا يجوز
ان يقال انها مختلفة بتمام الماهية ومشتركة في العوارض وذلك غير ممتنع

كما في الضدين فانهما مع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد وسلمناه
لكن لم قلت ان كل مركب جسم بل مذهبكم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
لكن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول
وكل ما دخل تحت جنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل حجتهم على ان
النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشملها وهذا كاف واما
ان كل مركب جسم فان ارادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فان
المركب من جنس وفصل لا يكون جسما بسيطا كالعناصر او مركبا كما ذكر كالمعادن
والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالحلقة المركبة من اللون والشكل
ايضا لا يكون جسما قال ومنهم من زعم انها مختلفة الماهية واحتجوا بانها تختلف
في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان
الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية
لانها قد يكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انها من لوازم
النفس واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذه الحجة
اقناعية اقول هذه الحجة مما اورده ابو البركات وغيره من المتقدمين
ايضا من ذهب اليه وهي ضعيفة لان الملزومات وان اختلفت ليست
هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ولا كانت النفوس
مشمولة لحد واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت
والتي لم يذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم منه
ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية لا اقناعية مسألة
زعم ارسطاطاليس واتباعه انها حادثة خلافا لافلاطون ومن قبله حجة القائلين

بالحدوث

بالحدوث بان انها لو كانت ازلية لكانت اما ان يكون واحدة او كثيرة فان
كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه
كل احد وبالعكس هذا خلف او لا يبقى واحدة فقد انقسمت وذلك
محال لان النفسين اللتين وذلك صح لان النفسين اللتين حصلت بعد
الانقسام ان كانتا حاصلين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل
حصولها هذا خلف ولئن قلنا انهما ما كانت حاصلتين فقد حدثتا
الان فهاتان النفسان قد حدثتا الان والنفس التي كانت موجودة قبل
قد فنيت واما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بامر وهو اما الذاتيات
او لوازمها وهما محالان لان النفوس البشرية متحدة بالنوع ولو لم تتحد كلها
بالنوع فلا اقل من ان يحصل من كل نوع شخصان واما العوارض فهو محال لان
الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغاير المواد وقبل البدن لا مادة
فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعتراض لا نم انه يوجد نفسان
من نوع واحد وبيانه ما مر سلمناه لكن لم قلت ان الامتياز لا بد وان يكون
بزايد وبيانه ما مر سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض
قوله وقبل هذا البدن لا مادة قلنا لا نم فلم لا يجوز ان يكون قبل تعلقها
بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر فانتقلت منه الى هذا على سبيل
التناسخ الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة
بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث
هي متحدة بالنوع وامتناع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في
ذواتها من غير اولوية ومرجح في البعض دون البعض ومع تمنع تكثرها اصلا
فاذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج الى ابطال التناسخ مسألة القائلين

لحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ بوجوه احدها انا قد دللنا على حدوث
النفس فيكون حدوثها عن مبدئها القديم موقوفا على حدوث وشرط والا
لم يكن حدوثها الآن اولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس الا حدوث
البدن فاذن حدوث الاستعداد البدني علة لفيضان النفس عن المبداء
القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وان
يستعد لقبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال لان
كل واحد يجد ذاته شيئا واحدا لا شخصين لا يقال هذه الحجة مبنية على حدوث
النفس وهي بيّنكم في حدوث النفس ودليلكم في حدوث النفس مبني على فساد
التناسخ على ما لاح الحال فيه فيكون دورا سلمنا انه لا دور لكن لم لا يجوز ان
يقال النفس مختلفة بالماهية فالبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعدا لغيره
سلمنا التساوي لكن لا بد من التباين في الهوية وما به التباين غير ما فيه التماثل
فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية
كونه مستعدا للاخرى سلمنا حصول المساوات فلم لا يجوز تعلق النفسين ببدن
واحد قوله لان كل احد يجد نفسه شيئا واحدا قلنا الذي يدركه مني نفسي
هو نفسي ولكل نفس يجد نفسها نفسا واحدة لا غير فلم يلزم محذور
الدور غير لازم على ما مر واختلاف النفوس بالماهية باطل لما مر والتباين
في الهوية انما حصل من جهة البدن واذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخ
وللنفس الحادث تعلقا معا به وان لم يكن مستعدا لهما بطل التناسخ
وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف احواله فان تحصيل نية المتقابلات
معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبديهة وثانيها
لو كانت نفوسنا موجودة قبل بدننا في بدن اخر لتذكرنا تلك الحالة

ولاعتراض

١٤٨

ولاعتراض لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك
وثالثها انه لو صح التناسخ لكان اما ان يكون واجبا فيلزم ان يكون
عدد الهالكين مثل عدد المحدثين او جائزا وهو محال لانه يلزم بقاء
النفس معطلة فيما بين التعلقين وضعف هذه الحجة لا يخفى الدليل
الثاني ليس بصحيح لان التذكر انما يكون بآلة واذا اختلفت الآلات
لم يكن بقاء التذكر بحاله والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد
الهالكين والمحدثين على تقدير وجوب التناسخ وجواز التعطيل
على تقدير جوازه جدلي لان القائلين التناسخ وجوازه يقولون بالتدارس
وان كان مستعدا فلا وسائط وانما الاخيار والاشرار الذين يبلغون
الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل   مسئلة اتفق الفلاسفة على
امتناع عدم الارواح واحتجوا بان العدم لو صح عليها لكان العدم
متقدما لا محالة على العدم وذلك الامكان يستدعي محلا ويجب ان
يكون المحل باقيا عند ذلك العدم لان القابل واجب الحصول عند المقبول
والشيء لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم
على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك باطل لما بينا
انها ليست بجسم ولانا على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن
قابلا للعدم وان افتقر الى مادة اخرى ولا محالة ينتهي الى مادة لا مادة
لها فيكون ذلك الشيء غير قابل للفساد الاعتراض لا نسلم ان الامكان
امر ثبوتي وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا وايضا فالنفس حادثة فيكون
مسبوقة بالامكان والامكان السابق عالم لم يوجب كونها مادية فكذلك
امكان فساده سلمنا انها لو قبلت العدم لكانت مادية فلم لا يجوز قول لكل

امكان مع

لكن ان المعقول يستدعي ماهية القابل من حيث هو
فان كان موجودا الحكم بكون القابل موجودا
وان كان معدوما لا يستدعي للايجاد القابل لا غير [illegible]
سيد

ماذي جسم قلنا لانم بل مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها
وكيف وهو تحت جنس الجوهر فيكون مركبا قوله اذا نظرنا الجزء المادي وجب
ان يكون باقيا قلنا هب انه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم من بقاء
مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد اجزائه وحقيقة ان
المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل
على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع
ببقاء كمالاتها لاحتمال توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء
الصوري العاشر الفلاسفة يفرقون بين النفوس والارواح فان النفوس
عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان والارواح اجسام
مركبة من الابخرة والادخنة المرتفعة من الدم المحتبسة في الشرايين والعدم ممتنع عندهم
على النفوس دون الارواح ولا يلزم من احتياج القابل للعدم الى المحل
كونه مركبا من المادة والصورة او لو كان عرضا يكون في محل ويكون امكان
عدمه في محله مع انه لا يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة هذا الدليل يدل
على جواز انعدام الصور والاعراض الجسمانية والنفسانية مما مركب منها
ومن غيره وذلك لانعدام احد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة
والمفارقات البسيطة قوله في الاعتراض الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي
محلا ليس بوارد وكان هذا الامكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض
وجودي والا لكان الحجر يمكنه ان يصير جنينا كما امكن ان يصير النطفة في الرحم
جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لانه امر يعقل
عند نسبة ماهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه واما الامكان السابق فهو
في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول

هذا الاستعداد

هذا الاستعداد يفيض المبدأ الاول نفسا ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد
كاف في الشرطية نقصان مدبر عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد اذ يصير البدن
بحيث لا يكون مستعد القبول اثر المدبر ينقطع علاقته عنه اما عدم هذا
الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو
متعلق الوجود بما هو قديم بذاته دايم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد
شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في الفناء لربما يكون شرطا في الاتصال
وهو غير الفناء وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجسم
ليس بمادة ولا الفعل بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة والصورة
جزآن للجسم وتعلم بعد تقدير كون النفس مادية ان عدمها مع بقاء مادتها وقول
المصنف ان بقاء المادة لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب انهم
انما يكتفون ببقاء المادة لان مادة النفس يكون جوهرا مفارقا باقيا مع فناء
ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكروه في وجوب كون النفس مدركة لذاتها
ولمباديها كونها كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت
عرضا زايدا او كمالا لها هو علمها بمباديها وذلك لا يمكن ان يزول عنها
مسئلة النفس الناطقة يدرك الجزئيات عندنا خلافا لارسطاطاليس
وابي علي لنا ان ههنا شيئا يحمل الكلي على الجزئي وذلك الشيء يدرك لهما
والمدرك للكلي هو النفس فالمدرك للجزئي هو النفس احتجوا اما لو تخيلنا
مربعا مجنحا بمربعين ومربعا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج
اذ ربما لم يكن ذلك موجودا في الخارج فهو اذن في الذهن فمحل احد
الجناحين ان كان محلا للثاني استحال حصول الامتياز لان امتياز
احدهما عن الاخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الافراد

لكن الامتياز حاصل لمحل احدهما غير محل الثاني وذلك لا يعقل الا في الجسم والجسماني
والجواب الادراك ليس نفس انطباع على ما حققنا وان عندكم الصورة منطبعة بل
غايته الخيال ولا ادراك هناك بل غايته انه مشروط فلم لا يجوز ان يقال تلك
الصور منطبعة بل غايته انه مشروطا فلم لا يجوز ان يقال تلك الصور منطبعة في آلة
جسمانية ثم النفس تطالعها وتدركها   هذا الكلام مبني على غلطة بهم انهم
قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك انما يقولون انها
تدرك الجزئيات بآلة وتدرك الكليات لغير آلة وما اورد من جانبهم دليل
على كون ادراك الصورة بآلة وما قال في جوابهم غير مناف لذلك بل المنافات
كان في الصورة لا غير على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ ابو البركات قالوا
الصور الوضعية كالمربع المسيح وغيره لا يرتسم في الخيال بل يرتسم في النفس بشرط تصرف
النفس في آلة يسمى محل الخيال ولا يلزم من ارتسام الشيء في ذي وضع لكن لا يلزم عكسه
اعني من ارتسام ذي الوضع في ما لا وضع له صيرورة ما لا وضع له ذا وضع
مسئلة اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العاملة لتنقطع عن الهيئات
البدنية بعد الموت واحتجوا عليه بان اللذة ادراك الملايم والملايم لها ادراك
المجردات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك فيقال
لهم ان علتم اللذة نفس ادراك فهو باطل لحصول الادراك الان دون اللذة وان
قلت الادراك سبب اللذة فالدليل عليه مع الاستواء لا يفيد الا الظن والقياس
على سائر اللذات كذلك ايضا سلمناه لكن يلزم من حصول السبب لا محالة لاحتمال
توقف تأثير المؤثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر او على زوال مانع لم يزل
اقول انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرت بل قالوا انها ادراك
الملايم من حيث هو ملايم فان كل لذيذ لم يدرك لا يكون لذيذا كالحلاوة في القسم الحذر
وان

وان ادرك لا يكون عالما لا يكون لذيذ التوفيق الا اتصال وان ادرك الملايم
لا من حيث هو ملايم لا يكون الحد مطردا منعكسا حصلت المساوات واذا
قالوا الحق ما تريد باللذة الا هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا بايراد النقض
وهم معترفون بان مع عدم حضور الشرط او وجود المانع لا يحصل المسبب السبب
اما هنا لا سبب ولا مسبب بل حدود واذا كانت ماهية اللذة هي هذا المعنى
فهو يكون حاصلة عند حصول وعندهم لا يدرك الحصل من المبداء الاول فاذا ركهم
اتم للذات والعارفون معترفون به فان لم يحصل اللذة كان اما لان ادراك
لم يحصل بالحقيقة او حصل من الصوارف عن ذلك معها حاصلة   مسئلة
اتفقوا على شقاوة النفوس الجاهلة وضعف حججهم فيه مذكور في كتب الحكمة
واتفقوا على تلك الشقاوت مخلدة وان الشقاوة التي حصلت بسبب الهيئات
البدنية منقطع وقد عنا ضعف قولهم في الفرق فهذا جملة الكلام في المعاد
النفساني ولنتكلم الان في المعاد البدني اقول انهم قالوا الملكات ينقسم
الى ما لا يكون الالات البدنية شرطا في حصولها كالادراكات الفعلية
والى ما يكون الالات البدنية شرطا في حصولها كالامور المتعلقة بالشهوة
والغضب والنفوس الجاهلة عادمة الكمالات التي يكون من جنس الملكات
الاول واذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل واما وادركت
فوات كمالاتها التي كانت المشاغل البدنية بالغة عنه مضارة معذبتها
تلك الحيرة واما عادمة الكمالات الالية فربما يزول لمكانها الردية بزوال
اسبابها البدنية فيزول بعد بهابها وهذا القدر كاف في الفرق
مسئلة اعادة المعدوم عند اصحابنا جائز خلافا للفلاسفة والكرامية وابو
الحسن البصري من المعتزلة لنا ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته او لشيء

من لوازمها وجب امتناع مثله وان كان لا من غير لازم بل العارض فعند زوال
ذلك العارض يزول الامتناع لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح
لان حكم الشي يستدعي امتياز المحكوم عليه من غيره والامتياز يستدعي الثبوت
وهو منافي للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح عليه حكم عليه ويكون مناقضا
القول بالاعادة لا يصح الا مع القول بان المعدوم شي ثابت حتى
يزول عنه العدم تارة والوجود اخرى وقد تبين فيما مر ان الحكم بالوجوب
والامكان والامتناع احكام عقلية على متصورات ذهنية فان الحكم
بامتناع وجود شريك الاله ليس على شريك ثابت في الخارج وقوله الشي
بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته او لشي من لوازمها وجب امتناع مثله قلنا الجواب
عنه الشي بعد العدم ممتنع الوجود المقيد بقيد العدم وذلك الامتناع ليس
لماهيته ولا لامر يزول عن ماهيته بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود
وقول الحكم على الممتنع بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا قد مر جوابه وهو
ان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا
من جهة الامتناع ليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين واحتج
المخالف بامور احدها ان الشي بعد عدمه نفي محض ولم يبق هويته اختلافا
يصح الحكم عليه بصحة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت وثانيها
انه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وما يفضي الى ان لا يتميز الشي عن مثله كان
باطلا وثالثها انه لو اعيد وقته الاول معه يلزم ان يكون مبتداء من حيث
انه معاد وهو مناقض والجواب عن الاول ان قولك لا يصح الحكم عليه
متناقض كما تقدم وعن الثاني انه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك لا مضرة
فيه اما في نفسه فلم وعن الثالث انه انما يكون مبتداء الوجود مع الوقت المبتدا في

ذلك

ذلك الوقت تلخيص الحجة الاولى ان الشي بعد عدمه نفي واعادته
يكون بوجود عينه الذي هو المبتداء بعينه في الحقيقة وتخلل النفي بين الشي الواحد
غير معقول وقوله القول بانه لا يصح الحكم عليه متناقض قد مر فساده وتلخيص
الحجة الثانية ان المعاد ومثل المبتداء واحد في الخارج سواء علمنا بهما واحدا
او لم نعلم ولا فرق بينهما غير ما فتوهم بينهما مما لا حقيقة له في الخارج وتلخيص الحجة
الثالثة ان الشي الواحد لا يمكن ان يتغير الا بتغير عارض له لان الثابت
غير الزايل فلو كان المعاد هو المبتداء بعينه وجب ان يكون نسبته الى زمان
تلك النسب وقاس بعض غلاة المتكلمين من المحدثين اعادة المعدوم على
التذكر بان قال التصور بعد زواله وعوده في التذكر يكون واحدا وذلك
لطلان التذكر لا يتصور الا مع بقاء المتذكر في الذهن وتخلل العدم بين
الالتفات الاول اليه والالتفات الثاني وههنا لم يمكن ان يكون شي
باقيا اصلا مسئله اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها
خلافا للفلاسفة لنا انه في نفسه ممكن والصادق اخبر عنه فوجب
به انما قلنا انه ممكن لان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل
والفاعل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم الاعراض
القايمة به امر ثبت له لذاته وما بالذات كان حاصلا ابدا فذلك
القبول حاصل ابدا واما بالنظر الى الفاعل فانه تعالى عالم باعيان اجزاء كل
شخص لكونه عالما بالجزئيات وقادر على جمعها وخلق الحيوة فيها لكونه
قادرا على كل الممكنات واذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة وانما
قلنا ان الصادق اخبر عنه لان الانبياء عليهم السلام اجمعوا على القول
به واذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب فان قيل اما الكلام في الامكان

مبني على اصول تقدم القول فيها لها وعليها ولا نعيدها سلمناه لكن لا نسلم ان الصادق
اخبر عنه قوله الانبياء اجمعوا عليه قلنا لا لم فان سائر الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد
الروحاني فاما محمد عم فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني ولكنك قد علمت
ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بل ظنية وايضا فكما جاء القول بالمعاد البدني
فقد جاء القول بالتشبيه في القران والتورية فاذا جاز المصير الى تاويل الجسماني
بالروحاني في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب اجمع المسلمون على المعاد
البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القايلون بامكان اعادة المعدوم
ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القايلين بامتناعه ان الله يفرق
اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يولف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون
على محمد فالظاهر من كلامهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه
في التورية لكنهم جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاءوا بعده كحزقيل وشعيا
عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون
كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد
الروحاني واما القران فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني ففي مثل قوله عز قايل
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان
من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله
عز من قايل قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول
مرة وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت

جلودهم

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير
فلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن تحصيله اما القياس على التشبيه
فغير صحيح لان التشبيه مخالف للدليل العقلي الدال على امتناعه فوجب الرجوع
الى التاويل واما المعاد البدني فلم يقم دليل لا عقلي ولا نقلي على امتناعه فوجب
اجراء النصوص الواردة فيها على مقتضى ظواهرها سلمنا ان دليلك يدل على
قولك معارض بامور احدها ان العالم ابدي على ما تقدم فالحشر باطل وثانيها
ان الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم او في عالم اخر فان كانا في هذه
العالم فاما ان يكون في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان
الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق ولا يخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات والثاني
هو محض التناسخ واما في عالم اخر فمحال لان الفلك بسيطة على ما مر فشكله
الكرة فلو فرض عالم اخر لكان كريا فيفرض بين العالمين خلاء وهو محال
وثالثها وهو ان انسانا اذا اكل انسانا اخر حتى صار جزء بدن احدهما اجزاء
بدن الاخر فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن الاخر
وجعله اجزاء لبدنهما معا محال فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما ورابعها ان المقصود
للحكيم والثاني باطل ايضا فانه يكفي فيه البقاء على العدم وبقي الثالث لكن
ما يحصل لذة في هذه العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص عن الالم او
استقال من الم الى الم اخف انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية واذا كان كذلك
كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب انه ثبت بالتواتر انه عم كان يثبت
المعاد البدني وذلك لا يقبل التاويل والمعارضة الاولى فالجواب عنها قد
تقدم وعن الثانية ان الخلاء جائز وعن الثالثة ان الجزء الاصلي لاحدهما
فاضل للاخر فرده الى الاول اولى وعن الرابعة ما تقدم في باب الاعراض

من اثبات اللذة الحسية   القول بان العالم ابدي لا يناقض القول بالحشر الاجساد
لان العالم هو ما سوى الله وليس عدم ما سوى الله شرطا في القول بالحشر قوله
الجنة والنار يكونان في هذا العالم او في عالم آخر يقال له ليس احد واقفا على جميع
اجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه الجنة والنار حكم انه في موضع آخر والحق انا لا نعلم
مكانهما ويمكن ان يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى يعني
عند سدرة المنتهى واما المقصود من البعثة فعند اهل السنة ليس افعال الله تعالى
لغرض وعند المعتزلة البعثة واجبة على الله تعالى لتحريض المكلفين وليس التعليل
بالالم واللذة صحيحا عند احد ثلثه المعاد بمعنى جميع الاجزاء لا يتم الا مع القول باعادة
المعدوم لما مر ان هوية الشخص ليس مجرد الجسم بل لا بد فيها من الاعراض وقد عدمت
عند التفرق فلو لم يمكن اعادة المعدوم لامتنعت اعادته من حيث هو انه هو
عندهم هوية الشخص ليس الا الاجزاء التي لا تنعدم ولا يتغير اجزاؤها لتفرقها
اما الاعراض فليست معتبرة في الهوية لانها عند الاشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص
باقية وعند المعتزلة فغير معتبرة   مسئلة لم يثبت ان الله تعالى يعدم الاجزاء
ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بايات احدها قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه والهلاك هو الفناء وثانيها قوله تعالى هو الاول والآخر وانما كان اولا
لانه كان موجودا قبل وجود الاجزاء فكذا انما يكون آخرا اذا كان في زمان موجودا
بعد وجودها وثالثها قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده بين ان الاعادة
كالابتداء وكان الابتداء عن العدم فوجب ان يكون الاعادة عن العدم
ايضا والجواب عن الاول لا نسلم ان الهالك هو المعدوم بل هو الذي
خرج عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها تصير كذلك سلمنا ان المعدوم
هالك لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على الظاهر لان وصفها بكونها لكنه

يقتضي

يقتضي ان يكون معدوما في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تاويلها فانهم حملوه
على ان مآلها الى الهلاك ونحن حملناه على انها قابلة للهلاك فلم كان تاويلكم
اولى من تاويلنا وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال هو الاول والآخر بحسب الاستحقاق
لا بحسب الزمان وعن الثالث ان تشبيه الشيء بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل الامور
قوله الوصف بكون الشيء هالكا يقتضي ان يكون معدوما في الحال ليس بصحيح
لان الحال والاستقبال مشتركان في الاسم الفاعل كما في الفعل المضارع فحمله
على الاستقبال لا يحتاج الى التاويل واما الاول والآخر ان كان بحسب الزمان فلا يصح
في الآخر لان التقدير انا افنا اذا اعاد الخلق واسكنهم الجنة والنار لا تفنيهم بعد ذلك
فلا يكون آخرا مطلقا كما كان اولا فاذن لا بد فيه من تاويل الا اذا حمل الاول على كونه
مبداء لكل شيء والآخر على كونه غاية كل شيء   مسئلة سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط
والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار فهي في انفسها ممكنة
والله تعالى عالم بالكل وقادر على الكل فكان خبر الصادق عنها مفيدا للعلم
بوجودها   ليس في هذه المسئلة موضع بحث   مسئلة وعيد اصحاب الكبائر منقطع
عندنا خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره ولا بد من الجمع بين العمومين فاما ان يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة
بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق او لا يدخل احدهما وهو ايضا باطل
او يدخل النار بكبيرته ثم ينتقل الى الجنة وهو الحق وايضا قوله تعالى من عمل صالحا
من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة دليل بان الخصم يعترف بان
المؤمن استحق الثواب بايمانه فاذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الاول
اما ان يبقى او لا يبقى فان بقي وجب ايصال الثواب اليه ولا طريق له الا نقله
من النار الى الجنة وان لم يبق فهو محبط بوجوه الاول وهو انه ليس اسقاط الباقي ببطلان

الاستحقاق

الحالت اولى من اندفاع الحالث لوجه الباقي الثاني وهو انهما لو كانا ضدين كان طريان
الطاري مشروطا بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث
لزم الدور   هذا اشكال على توارد جميع الاضداد وما هو الجواب هناك فهو الجواب
ههنا والتحقيق ان الاستحقاق ليس بجوهر فهو عرض ولا يبقى زمانين عند اهل السنة والجماعة
عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق واما عند المعتزلة فالطاري اولى بالبقاء لانه اقوى
اذ هو مقارن لموثره والذي يوجده والسابق وان كان موجودا لكن لم يبق معه موثره
فاذن الطاري يدفع السابق وبقي هذا على تقدير القول بالموازنة فان الثالث وهو انه
اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء
استحقاق احد الخمسين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب متساوية
كانت استحقاقا فانها متساوية ايضا فاما ان ينتفي مجموع العشرة وهو ظلم او لا ينتفي
شيء منها وهو المطلوب   الاستحقاق ليس له عين ثابت حتى تتميز استحقاق
الخمسين عن الاجزاء وهذا مثل ما يكون لاحد على عشرة وثمانية فادى الغريم خمسة
فليس له ان يقول اي الخمسين اديت لان الخمسين ليسا متمايزين بخلاف ما اذا كان
لواحد عند اخر خمستان موجودان فطلب احديهما فله ان يقول ايهما تريد ان اسلمها
اليك لكونهما عينهما موجودتين   الرابع اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم
فعل ما به يستحق عشرة اجزاء من العقاب فان طار به اما ان يحبط الاول ولا ينحبط كما هو
قول ابي علي او يحبط كما هو قول ابي هاشم في الموازنة والاول باطل لانه يصير فعل الطاعة
السالفة لغوا محضا لا يظهر له اثر في جانب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى
ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني ايضا باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول
حدوث الاستحقاق الثاني فاذن ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاول واذا
اوجد الاستحقاق الثاني وزال به الاول استحال ان يزول هذا الاستحقاق الثاني

لا يلزم

لانه ليس له مزيل فيصير هذا هو القسم الاول الذي كان مذهبا لابي علي وقد ابطلنا
بقي ان يقال كل واحد من الاستحقاق يزول الاخر دفعة لكن هذا محال لان علة
عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة موجودة
حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين هذا خلف فهذه
وجوه دالة على فساد قولهم في المحابطة ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب
لا بد على ان نقول الحكم في الثواب والعقاب للاخر فان كان الكافر العاصي
ان اسلم ثم مات فالاسلام يحبط ما قبله وان كان مؤمنا واطاع ثم ارتد ومات
احبطت خيراته وصارت لغوا بالاتفاق واما في الموازنة فلابي هاشم ان يقول
الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائد الكرام الكاتبين واذا كان كذلك والطاعات
يبطل استحقاق المعاصي والمعاصي يبطل استحقاق المعاصي والمعاصي يبطل استحقاق
الطاعات ولا يلزم الدور   دليل ثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكذا قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رايت الامير على اكله اي حال اكله فالاية تقتضي
حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على المغفرة قبل التوبة دليل
رابع اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب
المستحق وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة وعلى الكبيرة بعد التوبة واجب فلا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم بقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا ولقوله ان الفجار لفي جحيم والجواب يعني ان شاء الله تعالى في اصول
الفقه ان صيغ العموم ليست قاطعة في الاستغراق بل ظاهرة فيها تحتمل للخصوص
واذا كان التجوز لم يمكن التمسك بها في القطع على الوعيد وايضا فهي معارضة
بايات الوعد ولا طريق الى التوفيق الا ما ذكرناه   لفظ على يفيد معنى مع

كما في قول الشاعر   على انني راض بان احمل الهوى واخلص منه لا علي ولا ليا
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم يعني بمحو ظلمهم واسقاط العقاب عن
صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة لم لو حب في نفس الامر
انما صار واجبا لان الله وعد بذلك ووعده بذلك ووفاؤه بما وعد من
المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الايات
ممكن اما بين الحكم بخلود القاتل في النار وبين الحكم بخلود المومن في الجنة اذا كان القاتل
مومنا مشكل والاخلاص منه الا بالتاويل وهو اما بحمل القاتل بمن لا يومن او
باخراج المومن عن كونه مومنا بسبب القتل وحمل الخلود على الزمان الطويل
مسئلة اجمعوا على ان وعيد الكافر المعاند دائم اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد
ولم يصل الى المطلوب فقد زعم الجاحظ والعنبري انه معذور بقوله تعالى وما
جعل عليكم في الدين من حرج والباقون ابوه وادعوا فيه الاجماع   البالغ
في الاجتهاد اما بصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يودي الاجتهاد
الى الكفر فالكافر اما مقلد في الكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران
في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين منه والذين لم يدخلوا فيه
القسم الثالث في الاسماء والاحكام مسئلة لا نزاع في ان الايمان في اصل اللغة
عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم
مجيئه به خلافا للمعتزلة فانهم جعلوه اسما للطاعات وللسلف فانهم قالوا اسم
للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان   ينبغي ان يزاد في
قوله بكل ما علم مجيئه به بالضرورة لان المسائل المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر
الدقيق والاجتهاد البالغ مجي الرسول باحد الطرفين فليس الا تكفير من خالفه من

مجتهدي اهل القبلة على مخالفة في ذلك ولعل هذه اللفظ وقع من هذه النسخة
فانه اورد ههنا بعد المعتزلة لم يجعلوا الايمان اسما للطاعات وحدها بل
جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي فان من صدق
بالله وبالرسول برهة قبل ان يشتغل بطاعة ما مات بالاجماع مومنا ناجيا
قولهم في اصول الدين   لنا ان هذه الطاعات لو كانت جزءا
من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعة تكرارا او بالمعصية نقضا
لكنه باطل لقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات وبقوله والذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم واحتج الخصم بامور احدها ان فعل الواجبات
هو الدين بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله قوله وذلك دين القيمة
وذلك يرجع الى ما تقدم فكان كل ما تقدم هو الدين هو الاسلام بقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لما كان
مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام فلن يقبل منه
ولما كان الايمان مقبولا علمنا ان الاسلام هو الايمان واذا ثبت ذلك
لزم ان فعل الواجبات هو الايمان وثانيها ان قاطع الطريق يخزى
يوم القيامة والمومن لا يخزى يوم القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن اما
ان قاطع الطريق يخزى فان الله يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في
صفتهم ولهم عذاب النار وكل من ادخل النار فقد اخزي بقوله تعالى
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى بقوله تعالى
لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وثالثها انه لو كان الايمان في عرف
الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى او الجبت
والطاغوت مؤمنا ورابعها قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم

والجواب عن الاولين انا نحمل ذلك على كمال الايمان ضرورة التوفيق
بين الادلة وعن الثالث بانا نخصص بعض التصديقات والتخصيص اهون
من التغير وعن الرابع انا نحمل ذلك على الايمان بتلك الصلوة لا على نفس
الصلوة الايمان يقع على معان فانه تارة يدل على الاسلام بالدليل
الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وكذا الاسلام
فانه نعم بقول هذا وتارة بقول ان الدين عند الله الاسلام والايمان
تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وما زادتهم
الا ايمانا وتسليما وايضا يا الذين امنوا بالله ورسوله وانما يفيد الحصر
فاذن التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج الى المحل وقولهم قاطع الطريق
ليس بمؤمن انما قالوا بقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسياتي ذكره وفي قوله وما كان الله
ليضيع ايمانكم ان يحمل الايمان على الصلوة ولا يلزم منه بطلان القول بانه
هو التصديق اذا كان الاسم مشتركا بينه صاحب الكبيرة عندنا مؤمن
مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وعند جمهور
الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وعند الازارقة مشرك وعند الزيدية كافر النعمة وعند الحسن البصري منافق
لقوله عم المنافق ثلث هذا الخلاف وقع بعد رسول الله عم والخوارج
لما قالوا بكفر الفاسق وراوا عليا عليه السلام يقتل جماعة من اهل القبلة
ويصلي عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا
ونبرؤا عنه وفي زمان الحسن البصري وقع هذا البحث بين اهل عصره فتمسك
جماعة بان الايمان هو التصديق والمكلف لا يخلو من ان يكون مصدقا بالله

ورسوله

ورسوله اولا يكون والثاني بالاتفاق كافر فالاول مؤمن والمصدق
الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن وذنبه اما ان يغفر له او يتشفع فيه
النبي عم او يعذب عذابا منقطعا وهو لاء هم المرجئة والتفضيلية وذهب
واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الى ان صاحب الكبيرة يخلد في النار للايات
الدالة على تخليد عقوبة اهل الكبائر والمؤمن لا يخلد في النار فهو ليس بمؤمن
ولا بكافر وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة
الحسن وكذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيدية اما القائل بانه مشرك
فيقول ذلك لانه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصار مشركين
لمخالفتهم وقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا والحسن حكم بنفاقهم للحج الاكبر
مسئلة الايمان لا يزيد ولا ينقص لانه انما كان اسما للتصديق
الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى
الايمان غير قابل للزيادة والنقصان وعند المعتزلة لما كان اسما لاداء العبادات
كان قابلا وعند السلف اسما للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك والبحث
لفظي ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق ان يقال الاعمال من
ثمرات التصديق فكل ما دل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان
كان مصروفا الى اصل الايمان وما دل على كونه قابلا لهما فهو مصروف
الى الايمان الكامل المعتزلة قالوا ان اصول الدين خمسة القول
بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد
وبالوعيد فمن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ومن اقر بذلك واتى بكبيرة
لم يكن مؤمنا والجمهور من سائر الفرق يفسرون الايمان بالله وبصفاته
وبالنبي عليه السلام وبما ورد به مما انفقت الامة عليه وباليوم الاخر

مرا
بالوعد

والشيعة يقولون الايمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة وبالامامة وبسبب هذا
الاختلاف تختلف اقوالهم على ما سوزع على ذلك مسئلة اكثر اصحابنا
قالوا انا مؤمن ان شاء الله لا لقيام الشك بل اما للتبرك او للصرف الى
العاقبة المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لا يحتمل الشك ولا الزوال
وقول القايل انا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك او خوف الزوال
وما توهم احد بما لا يجوز ان يقال للتبرك مسئلة الكفر عبارة عن
انكار ما علم بالضرورة مجي الرسول به فعلى هذا لا مر احدا من اهل القبلة لان
كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا هذا مبني
على ما مضى من حد الايمان وهو اقرب الى الاحتياط من قول الباقين فان
يكفر المسلمين خطر القسم الرابع في الامامة مسئلة من الناس من قال بوجوبها
ومنهم من لم يقبل بذلك اما القايلون لوجوبها منهم من اوجبها عقلا ومنهم
من اوجبها سمعا اما الموجبون عقلا فمنهم من اوجبها على الله تعالى ومنهم من اوجبها
على الله تعالى ومنهم من اوجبها على الخلق فالذين اوجبوها على الله تعالى وهم
الامامية ثم ذكروا في وجوبه وجوها على الله تعالى بهم الامامية ثم ذكروا في
وجوبه وجوها احدها ان يكون لطفا في الزجر عن المقبحات العقلية وقول
الاثني عشرية وثانيها ان يكون معلما لمعرفة الله تعالى وهو قول الشيعة
وثالثها ان يعلمنا اللغات ويرشدنا الى الاغذية وغيرها من السموم اما الذين
اوجبوها على الخلق لا على الله تعالى وهو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسن
البصري اما الذين اوجبوها سمعا فقط فهم جمهور اصحابنا واكثر المعتزلة
اما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم لنا ان نصب الامام
يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا اما الاول فلانا نعلم ان الخلق

اذا كان

اذا كان لهم قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان حالهم في الاحتراز عن المفاسد
اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس واما ان دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع
عند من لا يقول بالوجوب العقلي وبالضرورة العقل عند من يقول به الامامية
يقولون نصب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللطف
واجب على الله اما السبعية فلا يقولون بوجوب شي على الله ولا بالحسن والقبح
العقليين ولا يعدون في الامامة انما هم يقولون بان التعليم واجب وفي معرفة الله
لا يحصل الا بمجموع النظر والتعليم ثم الشخص المتعين للازمة يكون معرفة الله
موقوفة على معرفته وكل ما يامر هو به فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية
وقبيح او محرم وسموهم بالسبعية لان منتقدمهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع
وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون
على سبعة كايام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والاغذية
فهم من الغلاة وليس هذان القسمان من الامامية والدليل الذي
جاء به المصنف على وجوب الامامة سمعا فصغراه عقلي من باب الحسن
والقبح وهو ليس من مذهبه وكيف سواه الرجالها الى الاجماع او وضح عقلا
من الصغرى والاولى ان نعتمد فيه على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وعلى قوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية وعلى امثال ذلك ومن النظام ان اصحاب النبي عم بعد وفاته
اجمعوا على طاعة الامام بعده فذهب بعضهم الى انه نص عم على علي رضي الله
عنه وبعضهم قالوا انا نصب اماما ونصوا انه ابا بكر [illegible] وتابعه جميعا
وتابعه علي عليه السلام ايضا ولو لم يكن نصب امام واجبا لما لم يخل فهم
من الامة احد ثم اجمعوا على عمر وعنه نص الى علمه ثم على عثمان عنه بسبب الشورى

ثم علي عليه السلام لاجماع اكثر اهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك ان
الامام ينصب اما بنص من الذي قبله واما باختيار اهل الحل والعقد اياه وهذا
هو العمدة عند اهل السنة ولم يذكره المصنف في هذا الكتاب مسئلة
الشيعة جنس تحته اربعة انواع الامامية والكيسانية والزيدية والغلات اما
الامامية فالذين اتفقوا عليهم راي ان الامام بعد الرسول عم علي بن ابي طالب
عليه السلام ثم ولده الحسن عم ثم اخوه الحسين عم ثم ابنه علي بن الحسين ثم ابنه محمد الباقر
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم عم ثم ابنه علي الرضا عم ثم ابنه محمد تقي عم
ثم ابنه علي النقي عم ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القايم المنتظر وضعهم قد
كان لهم في كل واحد من هذه المراتب اختلافات فيقول القايلون بالنص
على علي بن ابي طالب عليه السلام اتفقوا على انه كان متعينا للامامة وعن فرقة
من الامامية انهم قالوا الامر بعد النبي عم الى علي بن ابي طالب عم يفعل في
الامامة ما احب ان شاء جعلها لنفسه وان شاء ولاها لغيره وزعمت الكاملية
اصحاب ابي كامل معاذ بن الحصين السهاقي ان الصحابة كفرت لمخالفتهم
النص الجلي وان عليا كفر بترك القتال معهم اما الاكثرون فاتفقوا على انه كان
متعينا للامامة وان كان محقا في ترك القتال للتقية ثم اختلفوا بعد موته
وزعمت السبابية اصحاب عبد الله بن سبا انه لم يمت وانه في السموات والرعد
صوته والبرق صوته وانه ينزل في الارض بعد حين فيقتل اعداءه فاذا سمع هولاء
صوت الرعد قالوا عليك السلام يا امير المومنين واما الباقون فقطعوا بموته
ثم اختلفوا فمنهم من قال الامام بعده محمد بن الحنفية وهو قول بعض الكيسانية
على ما ياتي تفصيل قولهم في فصل منفرد والاكثرون قالوا الامام بعده الحسن
ثم اختلفوا بعد موته منهم من ساق الامامة الى ولده الحسن وهو الملقب بالرضى

من آل محمد ومنهم من ساق الى ولده عبد الله ثم الى ولده محمد وهو النفس الزكية ثم
الى اخيه ابراهيم والاكثرون ساقوها في الحسن الى الحسين اختلفوا بعد قتله
فمنهم من ساق الى اخيه محمد بن الحنفية وهو قول اكثر الكيسانية والاكثرون
ساقوها الى ولده علي الخير زين العابدين ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية
ساقوها الى ولده زيد بن علي كما سياتي شرح احوال الزيدية في فصل منفرد واما الامامية
الى محمد الباقر واختلفوا بعد موته فمنهم من قال انه لم يمت فينتظرونه ومنهم
من قطع بموته وهم الاكثرون ثم اختلفوا فمنهم من ساقها الى غير ولده وهم فريقان
احدهما الذين ساقوها الى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين وهو قول
اصحاب المغيرة بن سعيد العجلي وثانيهما الذين ساقوها الى ابي منصور العجلي
على ما سياتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة اما الذين ساقوها
الى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين احدهما الذين
قطعوا بانه لم يمت ولن يموت حتى يظهر بغيره وهو القايم المهدي وورد عنه
انه قال لو راهم راسي يدهدها عليكم من الجبل فلا تصدقوا فان صاحبكم صاحب
السيف ثم اختلف هولاء فقالت الناوسية بغيبته وقال آخرون انه لم يغب
وان اولياءه يرونه في بعض الاوقات وانه بعدهم وبينهم ولكن ما عين
لهم وقتا للخروج وثانيهما الذين قطعوا بموته وهولاء اختلفوا على اربعة
اوجه احدها الذين زعموا ان جعفر امات ولا امام بعده وسيرجع الى الدنيا
فيملاها عدلا كما ملئت جورا وهم الناوسية وثانيها الذين ساقوا الامامة
الى ولده وثالثها الذين ساقوا الامامة الى غير ولده ورابعها الذين
جوزوا الامرين اما الذين ساقوا الى ولده فاعلم انه كان له من الابناء
المعتبرين اربعة عبد الله ومحمد واسمعيل وموسى اما القايلون بامامة عبد الله

فيقال لهم الافطحية لان عبد الله كان افطح الرجلين ويقال لهم العمارية لانتمائهم الى واحد من
اكابرهم يقال له عمار واما القائلون بامامة محمد فيقال لهم السميطية واما القائلون
بامامة اسمعيل فهم الاسماعيلية واما القائلون بامامة موسى فيقال لهم القطعية او
وههنا قول آخر وهو ان الامامة كانت لاولاده الاربعة وهو قول الفضيلية
اصحاب فضيل بن سويد الطحان اما الذين ساقوا الامامة من جعفر الى غير اولاده فقد
اختلفوا على خمسة اقوال احدها الطبرية اصحاب موسى بن الحسن الطبري زعموا ان
الصادق اوصى بالامامة اليه وثانيها البزيعية وهم اصحاب بزيع موسى الحائك زعموا
ان الصادق اوصى بالامامة اليه وثالثها الاقمصية اصحاب سعاد بن عمران
الاقمص الغنوي زعموا ان الصادق اوصى بها اليه ورابعها الشمية اصحاب عبد الله
بن سعيد التيمي وخامسها الجعدية اصحاب ابي الجعد من الكوفة واما الذين اتفقوا
في سوق الامامة من جعفر الى ولده غير ولده فهم المعفورية اصحاب ابي يعفور
فانهم جوزوا الكل الامرين ثم اختلف القائلون بامامة موسى بن جعفر بعد موته
فمنهم من توقف في موته وقال لا ادري مات او لم يمت ويقال لهم الممطورية
لان يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء الشيعة قال لهم ما انتم الا كلاب ممطورة ومنهم
من قطع بانه لم يمت ثم اختلفوا فزعم البشرية اصحاب محمد بن بشر ان موسى حي
لم يمت ولا يموت الى الوقت المعلوم وانه اولى بالامامة فزعمت القراطة الموسوية
ان موسى اوصى بها اليه واما القاطعون بموته فمنهم من ساقها الى ولده احمد بن موسى
والاكثرون ساقوا الى والده علي بن موسى الرضا ثم القائلون بامامته اختلفوا بعد موته
فمنهم من لم يقل بامامة ولده محمد التقي لصغره وعدم علمه في ذلك الوقت فانه لما مات الرضا
كان سن التقي اربعة ومنهم من قال ثمانية واما الاكثرون فقالوا بامامته ثم اختلفوا فقال
قوم لا يبعد ان يخلق الله تعالى فيه العلوم بكل الدين واصوله وفروعه وان كان

صغيرا

صغيرا كما في حق عيسى عم وقال آخرون انه كان اماما على معنى ان الامر له دون
ساير الناس ولكن لا يجوز ان يكون اماما في الصلوة ومفتيا في الحوادث
وانما المفتي كان بعض اصحابه الى ان صار بالغا ثم القائلون بامامة التقي
اختلفوا بعد موته فمنهم من ساقها الى ولده موسى والاكثرون ساقوها الى علي
النقي ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم انه حي وهو المنتظر ومنهم من ساقها الى ولده
جعفر والاكثرون ساقوها الى ولده الحسن العسكري ثم اختلفوا بعد موت الحسن
على اثني عشر قولا الاول انه لم يمت لانه لو مات وليس له ولد ظاهر لخلا الزمان
عن امام المعصوم وانه غير جائز الثاني انه مات لكن يحيى وهو المعنى بكونه
قائما اي يقوم بعد الثالث انه مات ولا يحيى لكنه اوصى بالامامة الى اخيه
جعفر الرابع انه اوصى الى اخيه محمد الخامس انه لما مات من غير عقب
علمنا انه ما كان اماما وان الامام كان جعفر السادس بل ظهر ان الامام
كان محمدا الا ان جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الحقيقة
فيتعين محمد للامامة السابع ان الحسن خلف ابنا ولد قبل موته بسنتين اسمه
محمد لكنه استتر خوفا من عمه جعفر وغيره من الاعداء وهو المنتظر الثامن ان له
ابنا ولد بعد موته بثمانية اشهر التاسع لما مات امام ولا ولد له ولا يجوز
الامامة منه الى غيره بقي الزمان خاليا عن الامام وله رفعت التكاليف
العاشر يجوز ان يكون امام من نسل اخر غيره من العلوية الحادي عشر لما لم يجز
انتقال الامامة من ذلك النسل الى نسل اخر ولا يجوز خلو الزمان عن الامام
علمنا انه بقي من نسله احد وان كان لا نعرفه بعينه فيجب انتظاره الى ان يظهر
الثاني عشر امر الامامة معلومة الى علي الرضا وبعده مختلف فيتوقف
في الكل واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من اول الدلايل على عدم النص الجلي

المتواتر على هولاء الاثني عشر   هذه اختلافات رويت عن الشيعة القايلين
بامامة علي واكثرها مما لم يوجد له اثر غير المكتوب في كتب غير معتمد عليها والنص
الجلي لا يقولون به في غير علي فالنص من رسول الله على علي عند الامامية كان جليا
في مثل قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه وعند الزيدية كان خفيا لانه يحتاج
الى ضم مقدمات اليه بدل الجميع على امامته والنصوص في كل امام من اثني عشر
على من بعده عندهم معلوم ولا نعتبر الجلاء والخفاء فيها ولا كلام على ما في هذه
الفصل لانه ينقل مجرد نقله من الكتب وقد رايت رسالة لبعض ابو الحسن من
قدماء الشيعة انه ذكر فيه من المشهورات الا انه تفرق سبعا وسبعين فرقة والشيعة
فوق هذا القدر فضلا عن غيرهم فذكر من الزيدية عشر فرقا ومن السابة
اثني عشر فرقة ومن الامامية اربعا وثلثين فرقة ومن الغلات ثماني
فرق ومن الباطنية ثماني او تسع فرق لكن بعض هذه الفرق خارجون عن
الاسلام كالغلات وبعض الباطنة والله اعلم بحقيقة الحال

فصل في شرح فرق الكيسانية هم اصحاب كيسان مولى امير المومنين عليه السلام
اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وانه احد علم التاويل والباطن والافاق
والانفس عن ابن الحنفية وانتهى الامر بهم الى رفض الشرايع والانكار القيامة
والقول بالحلول والتناسخ ولكان المختار بن ابي عبيد الثقفي الكوفي
القايم بثار الحسين رضي الله عنه خارجيا اولا وزبيريا ثانيا وشيعيا ثالثا
ومسلما رابعا ويقال ان عليا كان يسمي المختار بكيسان فهذه الفرقة
يقال لها الكيسانية وهم المتفقون على امامة محمد بن الحنفية ثم اختلفوا فذهب
الحسانية اصحاب حسان بن زيد بن السراج الى انه كان اماما بعد علي بن ابي طالب
عليه السلام واحتجوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال له اطعن

بها طعن ابيك محمد لا خير في الحرب اذا لم توجها قد وهذا يدل على ان عليا اقامه
مقام نفسه وهو يوجب الامامة والاكثرون منهم اسوا الامامة بعد قتل الحسين
رضي الله عنه واحتجوا عليه من وجهين الاول بان الحسين لما عزم على الكوفة اوصى
بالامامة اليه الثاني الذي بقي من ولد الحسين وهو زين العابدين علي
كان صبيا ولم يكن اهلا للامامة فتعين محمد لها ثم ان المختار دعا الناس
الى ابن الحنفية وزعم انه من دعاته ثم تنبى فلما عرف محمد ذلك تبرا منه ان
مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والعراق والحجاز واليمن
لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الحنفية الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك بن مروان
وكره عبد الملك كونه بالشام وامره بالرجوع الى اليمن فمات في طريقه ثم
اختلف الكيسانية فمنهم من قال انه حي في جبل رضوى وانه بين اسد ونمر يحفظانه
وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل ويعود بعد الغيبة فيملا الارض
عدلا كما مليت جورا وهو المهدي المنتظر وانما عوقب بالحبس هناك لخروجه الى
عبد الملك بن مروان وميله الى يزيد بن معاوية وهذا هو قول الكربية اتباع
ابي كرب الضرير وكان السيد الحميري على هذا المذهب وهو يقول الا قل للوصي
فدتك نفسي اطلت بذلك الجبل المقاما في ابيات ومنهم من اقروا بموته
واختلفوا على قولين الاول الذين ساقوا الامامة بعده الى زين العابدين
الثاني الذين ساقوها الى ابي هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الاكثرون
من الكيسانية وزعموا ان محمدا افضى اليه الاسرار من علم التاويل والباطن
واختلفوا بعد موت ابي هاشم على سبعة اوجه الاول الامام بعده
زين العابدين الثاني ان ابا هاشم منصرفا من الشام بارض الشراة
اوصى بالامامة الى علي بن عبد الله بن محمد ثم اوصى علي الى ابنه محمد واوصى محمد

الى ابنه المقتول بحران ثم القايلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس
اليهما فقتلهما ابو مسلم صاحب الدعوة ودعا الناس الى ابرهيم ولما عرف
مروان بن محمد ان الدعوة اليه اخذه وحبسه فتحيرت الشيعة فقال لهم العطن
بن موسى وهو احد قدماء الدعوة الى رايت ابرهيم الامام في حبس المروان
فعلت له الى من تكلني فقال الى ابن الحارثية واراد اخاه ابا العباس
السفاح ويقال ان ابا مسلم حبس كسانا واقتبس من دعاتهم علومهم على ان
تلك العلوم مستودعة في اهل البيت فكان لطلب المستقر فيه فبعث الى
الصادق اني قد دعوة الناس عن موالات بني امية الى موالات اهل البيت
فان رغبت فيها فلا مزيد عليه فكتب اليه الصادق ما انت من رجالي ولا
الزمان زماني فمال الى بني العباس الثالث ان ابا هاشم اوصى بالامامة
الى ابن اخيه الحسن بن علي بن محمد الحنفية فلما هلك الحسن اوصى بالامامة الى ابنه
علي ابن الحسن فهلك ولم يخلف فرجعوا عنه الى الوقت على ابن الحنفية
وهم اصحاب عبد الكريم بن عمر البراد الرابع لابل اوصى الى عبد الله بن عمر
بن حرف الكندي السادس لابل اوصى الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله
بن جعفر بن ابي طالب وهذه الاختلافات الكثيرة لحكايات محضة لا طايل فيها
اقول في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك فيما رواه اصحاب
التواريخ بلا خلاف بينهم اما ما قالوا ان زين العابدين بعد الحسين كان
صبيا فليس كذلك لانه كان ابن ثلث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم
الطف لانه كان مريضا وكان للحسين ابن اخر اسمه علي ايضا وكان له سبع سنين
قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريق اليمن ايضا فيه نظر لانه كان عند
وفاته بالمدينة وقال اصحابه انه غاب بجبل وصفين وقال السيد الحميري

في

في حقه هذه الابيات الا ان الايمة من قريش لدي التحقيق اربعة سواء علي
والثلثة من بنيه هم الاسباط ليس بهم خفاء فسبط سبط ايمان وبر وسبط
غيبته كربلاء وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمه اللواء
تواري لا يري فيهم زمانا برضوي عنده عسل وماء ثم ان السيد الحميري
رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال جعفرت باسم الله والله اكبر وتيقنت
ان الله يعفو ويغفر في ابيات وقوله ظهر اصحاب الدعوة العباسية بخراسان
وقبلها ابو مسلم منهم الى قوله بعث الى الصادق كلها بخلاف ما رووه
وهو ان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كاهنهم وابنهم واصله كان
من اصفهان ولما ظهرت دعوتهم بمرو التمسوا امير البعثة هو العباس الى خراسان
وجعلوه كبيرة اهل الدعوة وخرج وجاد ما جرى وبعثه ابو سلمة نابالة الى
العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى الصادق وقال له الصادق ما انت
من رجالي ولا الزمان زماني وقتله ابو مسلم لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية
ولم يبق منه بعد ذلك العصر احد فصل في شرح فرق الزيدية فالذي
يجمعهم ان الامام بعد الرسول عم علي ابن ابي طالب بالنص الخفي ثم الحسين
ثم الحسن ثم كل فاطمي مستجمع لشرايط الامامة دعا الخلق الى نفسه سائرا شفيعه
على الظلمة واختلفوا فقال بعضهم الرسول نص على علي وهو نص على الحسن
والحسين نص على الحسين وفرقهم ثلث الجارودية اصحاب ابي الجارود
بن زياد بن منقذ العبدي زعم ان الرسول عم نص على علي بالوصف
دون التسمية والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف وانما نصبوا
ابا بكر باختيارهم فسقوا والسليمانية اصحاب سليمان بن جرير زعموا ان
الشيعة طريق الامامة واستوا الامامة للشيخين بالبيعة امرا اجتهاديا ثم تاره

فيهم

يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطؤنه لكنهم يقولون الخطاء فيه لا يبلغ
الفسق وطعنوا في عثمان وكفروه وكفروا عايشة وطلحة والزبير ومعاوية
لقتالهم عليا عليه السلام والصالحية اصحاب الحسن بن صالح حي الفقيه
كان يثبت امامة ابي بكر وعمر وتفضيل علي بن ابي طالب عليه السلام
على سائر صحابة الا انه توقف في عثمان وقال اذا اسمعنا ما ورد في حقه
من الفضايل اعتقدنا ايمانه واذا رأينا احداثه التي نقمت عليه اوجب
الحكم بفسقه فتحيرنا في امره وفوضناه الى الله تعالى وقول هؤلاء في الاصول
قريب من مذهب المعتزلة   شرائط الامامة عند الزيدية خمسة
اولها ان يكون من احد البطنين اعني من بني الحسن او من بني الحسين
وثانيها ان يكون شجاعا ليلا يهرب في الحرب وثالثها ان يكون عالما
ليفتي الناس في الشرع ورابعها ان يكون ورعا ليلا يتلف مال بيت
المال وخامسها ان يخرج على الظلمة شاهرا سيفه ويدعو الى الحق فكان
الامام عليا بالنص الخفي ثم الحسن والحسين اماما لنا قاما او قعدا اراوخا
اولم يخرجا فلم يكن زين العابدين اماما لانه ما خرج وكان ابنه زيد اماما
وهم ينسبون اليه وسمي الامامية بعده روافض لانهم رفضوا زيدا
حتى قتل وهم في الاصول معتزلون وفي الفروع حنفيون الا في مسائل
معهودة   فصل في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية مدار مقالتهم
في الاستدلال على قاعدة والجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة
اخرى اما الاول ان الامامة لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء
العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبايح كان
امتناعهم عنها اكثر في الغالب واللطف يجري مجرى التمكين وازالة المفسدة

ولما

ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة ايضا واجبا وبنوا
على هذا عصمة الامام قالوا ان كان صدور القبيح عن الخلق يحوج لهم
الى الامام فلو تحقق هذا في حق الامام لافتقر هو الى امام اخر ولزم التسلسل
وهو كون الاجماع حجة على هذا الا انه لما بين امتناع خلو الزمان عن
المعصوم والمعصوم لا يقول الا الحق فكان الاجماع كاشفا عن
قول المعصوم الذي هو حق فكان الاجماع حجة فظهر بهذا ان العلم
بكون الاجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق الرسول وبنوا امامة
علي بن ابي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حقية الاجماع
بيانه ان العقل لما دل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال
بذلك قال انه علي بن ابي طالب وذلك معلوم بالضرورة بعد
الاستقراء من زمن محمد عليه السلام فلو قلنا بان الامام غير علي
كان ذلك خرقا للاجماع ولهذا اثبتوا امامة سائرهم فاثبتوا وجود
محمد بن الحسن وغيبته وامامته قالوا ان وجود هذا الشخص وبقاءه في
هذه المدة الطويل ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع خلو
الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال انه بذلك قال انه هذا
فلو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع لا نقال الحسن قد تقدم بيان
الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الائمة فكيف ادعيتم اجماع
الكل على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم يقولون
في هذا الترتيب لانا نجيب عن الاول بان القائلين بغير هذا الترتيب
انقرضوا فلو كان قولهم حقا لكان اهل الزمان مع اجماعهم على ترك
ذلك القول مجمعين على الخطاء وانه غير جائز واما خلاف الاسمعيلية فغير قادح

لما بينا ان الامام لا بد ان يكون معصوما وهم فساق في الشرع وقولهم بتقدم
العالم فهذا غاية تقرير مذهبهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان
عليا واولاده لو كان ائمة فلم لم يشتغلوا بالامامة وما حاربوا الظلمة لاجلها
فعند هذا ادرت الشيعة قاعدة اخرى وهي القول بجواز التقية قياسا
على جواز اختفاء النبي عليه السلام في الغار فظهر ان اعتمادهم في مذهبهم
اما في الاستدلال فعلى وجوب الامامة عقلا واما في دفع الاعتراضات
فعلى القول بالتقية فان صح كلامهم في هاتين المقدمتين فالدست
لهم والا فلا ولهم تمسكهم بالنصوص من القران والاخبار فذلك مما
يشاركهم الزيدية فيه واما رواية النص الجلي فالاذكياء منهم معترفون
بانه لا يجوز ادعاء التواتر فيها فان الشريف المرتضى وهو اجل الامامية
قدرا واكثرهم علما وفكرا ونظرا روى في كتاب الشافي عن ابي جعفر بن
فيه ان السامعين لهذا النص كانوا قليلين والاعتراض لانهم
وجوب الامامة ولا نم كونه لطفا قوله الخلق اذا كان لهم رئيس
قاهر لامر كذا قلنا لو كانت القضاة والامراء كلهم معصومين لكان
اللطف اتم فيلزمكم وجوب ذلك فلما لم يجب ذلك بالاتفاق
علمنا ان ذلك اما لان نصب الامراء والقضاة المعصومين في كل
محله وان حصلت المنفعة المذكورة الا ان هناك مفسدة خفية استاثر الله
تعالى بعلمها او لان ذلك وان كان لطفا محضا خاليا عن شوائب
المفاسد لكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الامام
الاعظم مثله وهذه النكتة ههنا كافية والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة
سلمنا وجوب الامامة فلا نم ان الاجماع حجة قوله الاجماع يكشف عن قول

المعصوم

المعصوم قلنا نعني بالاجماع الذي لا يعرف له مخالفا او الذي نعرف
انه لا مخالف فيه والاول ممنوع لان عدم علمنا بالمخالف لا يدل
على عدمه والثاني مسلم لكن لا نسلم انه يمكننا العلم بالاجماع على هذا
الوجه فمن الذي يمكنه القطع بانه ما من احد في اقصى المشرق والمغرب
يخالف في هذه المسئلة لا يقال انه يمكننا ان نعلمه لان العبرة بالعلماء
لا بالعوام والعلماء من اهل كل عصر معدودون مشهورون فيمكننا
ان نعرف اقوالهم ولان ما ذكر يفضي الى سد باب الاجماع وانتم
لا تقولون به لانا نجيب عن الاول بانا لا نسلم ان العلماء من اهل
كل عصر معروفون في العالم لان اهل المغرب لا خبر عندهم من علماء
المشرق وبالعكس ولان الامام المعصوم احدى الامة وافضلهم
مع انه غير معروف في العالم فان العلماء والذين نعرفهم في العالم
نعلم كل واحد منهم انه ما عاش ثلثمائة سنة او اكثر وانه ليس الولد
الحسن العسكري بل نعلم اباه وجده وح نقول لو صح ما ذكرتموه لكان
من اقوى الدلائل على نفي امامكم لانا نقول لو كان لكان مشهورا فيما
بين الناس واذا ليس بمشهور فهو غير موجود لا يقال انه موجود لكنه
مجهول النسب والعمر لانا نقول لو جاز خفاء ذلك لجاز ايضا حقائق
ومذهبه اذ تجويز احدهما يبعد من تجويز الاخر وعن الثاني انا نعرف
بامكان الاجماع حيث يكون العلماء قليلين لكونهم قلة واما الان
فلا ندري فلعل في اهل العالم من يزعم ان ابا بكر وجبت العصمة او يدعي
ذلك في انسان اخر واذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع سلمنا ان
الاجماع يكشف عن قول المعصوم ولكن قول المعصوم لم يكون حجة

مطلقا ام عند عدم التقية الاول ممنوع بالاتفاق بيننا وبينكم والثاني مسلم
لكنه لا يدل على ان القول المجمع عليه حجة لاحتمال ان الامام وافق على
ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع سلمنا صحة
دليلكم لكنه معارض بانه لو كان اماما لا يظهر الطلب كما اظهره علي ع
مع معاوية وكما اظهره الحسين رضي الله عنه مع يزيد حتى ال الامر الى
عدم المبالات بالقتل ولان عبد الرحمن بن عوف عنه لما بايع يوم
الشورى عليا رضي الله عنه على كتاب الله ورسوله وسيرة الشيخين فترك
الامر لذلك مع انه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وانه كان مسويا به غير
ظاهره فان في التعاريض المندوحة عن الكذب فمن لا يرضى بهذا القدر
كيف ... انه يرضى بالكذب للتقية وتمام الكلام مذكور في النهاية ولنختم هذا
الكتاب بما حكي عن سليمان بن جرير الزيدي انه قال ان ائمة الرافضة
وضعوا مقالتين لشيعتهم لا يظهر معهما احد عليهم الاول القول بالبداء فاذا
قالوا انهم سيكون لهم قوة وشوكة لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا بدا لله
تعالى عنه فان زرارة بن اعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات
ظهور الامام في هذه الابيات فتلك امارات تجي لوقتها ولو مالك
عما قدر الله مذهب ولولا البدا اسميه غير فائب ونعت البدا نعت
لمن يتقلب ولولا البدا ما كان ثم تصرف وكان كنار دهرها تتلهب وكان
لضوء مشرق بطبعه وبالله عن ذكر الطبايع مرغب والثاني التقية فكلما
ارادوا شيئا تكلموا به فاذا قيل لهم هذا خطأ او ظهر لهم بطلانه قالوا انما
قلناه تقية انهم لا يقولون بالبداء وانما القول به ما كان نبت لانه قد رووه
عن جعفر الصادق انه جعل اسمعيل القايم مقامه بعده فظهر من اسمعيل

مالم يرضه منه فجعل القايم مقامه موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله في
امر اسمعيل وهذه رواية وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما ولا علما وا ما
اليه فانه لا يجوز وبها الا لمن يخاف على نفسه او على اصحابه فظهر فلا يرجع بفساد
فراز عظيم دين اما اذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوز وبها و المصنف اقتصر في باب
الامامة على ايراد اقوال بعض الشيعة ولم يورد اقوال الغلات ولا الباطنية
ولم يورد اقوال الخوارج ولا اقوال اهل السنة والجماعة ولما التزمنا
تلخيص كلامه في هذا الكتاب فقط فليقطع
الكلام حامدين لله ومصلين على نبيه واله ع
ومستغفرين عاجزين قلمنا مما لا يرضى الله
تعالى به فرغ من تسخ تلخيص
المحصل في منتصف ...

...

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وقف عنه